STUDIEN ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

FESTGABE ZUM 60. GEBURTSTAG

CLEMENS BAEUMKER

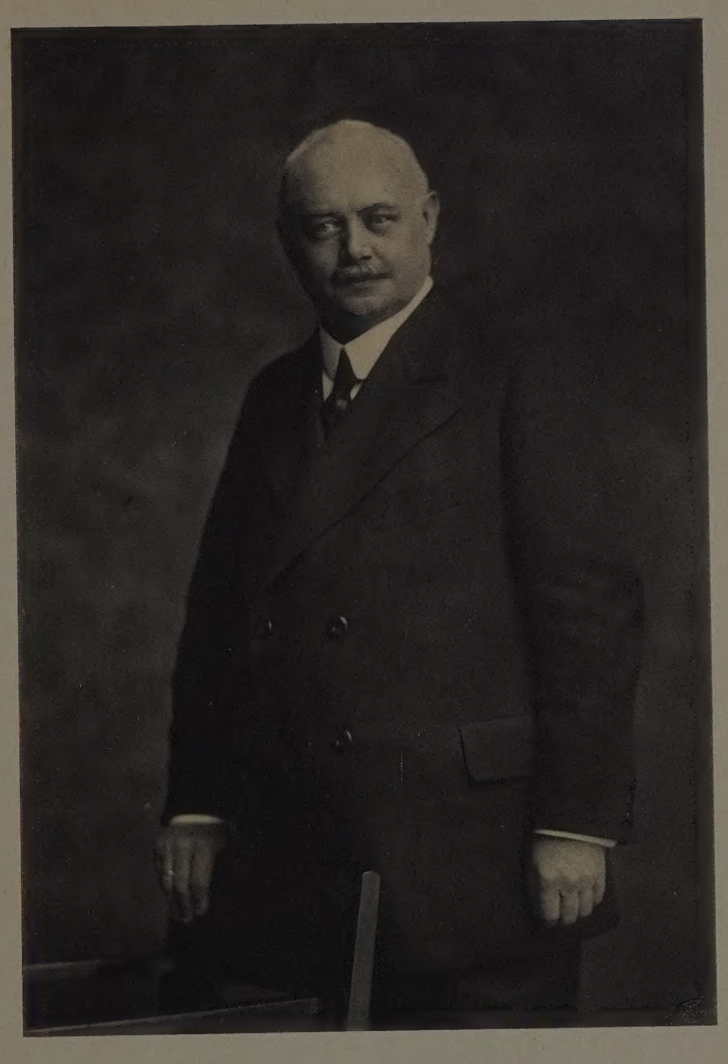
GEWIDMET VON SEINEN SCHÜLERN UND FREUNDEN:

JOSEPH GEYSER, GEORG WUNDERLE, M. WITTMANN, MAX HORTEN, GEORG GRAF, J. DE GHELLINCK, BERNHARD GEYER, PARTHENIUS MINGES, ARTUR SCHNEIDER, MARTIN GRABMANN, E. LUTZ, LUDWIG BAUR, MATTHIAS BAUMGARTNER, JOS. ANT. ENDRES, OSKAR RENZ, M. DE WULF, OTTO KEICHER, AUGUSTINUS DANIELS, ADOLF DYROFF, S. HAHN, E. VANSTEENBERGHE, PEDRO BLANCO SOTO, THEODOR STEINBÜCHEL, GEORG BÜLOW, FR. NAUEN, JOSEPH FISCHER, ENGELBERT KREBS.

MIT EINEM BILDNIS VON CLEMENS BAEUMKER.

MÜNSTER i. W. 1913.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.



Geh. Hofrat Prof Dr. Baeumker.

Vorwort.

Am 16. September 1913 feiert Clemens Baeumker seinen 60. Geburtstag. Ein Leben voll von rastloser Arbeit, aber auch reich an großen Erfolgen füllt den Rahmen dieser sechs Dezennien. Die Universitäten Breslau, Bonn und Straßburg konnten Clemens Baeumker mit Stolz zu den Ihrigen zählen. Gegenwärtig hat die Ludovica-Maximiliana in München die Ehre, ihn als Mitglied des Lehrkörpers zu besitzen.

Wo Clemens Baeumker als Lehrer wirkte, sei es an den Ufern der Oder, an den Gestaden des Rheins, der Jll oder der Isar, da sammelte sich alsbald ein zahlreicher Kreis von Schülern, die von dem verehrten Lehrer die tiefsten Eindrücke empfingen und die nachhaltigste Anregung und Förderung ihrer philosophischen Studien erfuhren.

Aber nicht bloß auf dem Katheder wußte Clemens Baeumker eine vorbildliche Tätigkeit zu entfalten. Ebenso glänzend hat er sich hervorgetan als Forscher und wissenschaftlicher Organisator. Seine zahlreichen Arbeiten sind ausgezeichnet durch eine erstaunliche Gelehrsamkeit, durch eine seltene Akribie und eine vollendete Beherrschung des Stoffs und des Stils. Sie liegen zumeist auf dem Felde der Geschichte der Philosophie, der antiken wie insbesondere der mittelalterlichen Philosophie. Gerade auf letzterem Gebiet muß Baeumkers Eingreifen als bahnbrechend bezeichnet werden, einerseits durch seine eigenen ergebnisreichen Arbeiten, anderseits durch Gründung der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen". In dem genannten Organ hat Baeumker einen Mittel- und Sammelpunkt der quellenmäßigen und methodischen Erforschung der

Philosophie des Mittelalters und ein Unternehmen geschaffen, das seinen Namen weit über die deutsche Sprachgrenze hinaus in alle Welt getragen hat.

So ist denn Anlaß genug vorhanden, wenn zum 60. Geburtstag dem gefeierten Lehrer und unermüdlichen Forscher seine Schüler und Freunde als Zeichen ihrer tiefen Verehrung und ihrer unbegrenzten Dankbarkeit die vorliegenden „Studien zur Geschichte der Philosophie“ als bescheidene Festgabe widmen.

Möge Clemens Baeumker noch eine recht lange und erfolgreiche Wirksamkeit beschieden sein!

Von den Autoren der einzelnen Abhandlungen trägt jeder für seine Studie die volle Verantwortung. Von dem Verfasser dieses Vorworts stammt lediglich die Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Beiträge, die durch sachliche Gesichtspunkte nahegelegt war. Die Festgabe bietet einen Gang durch die gesamte Geschichte der Philosophie, von Platon über die arabische und christliche Philosophie des Mittelalters bis zu Kant und zur neuesten Entwicklung bei Windelband, Rickert und Vaihinger.

Neben den Autoren deutscher Zunge kommen auch Ausländer, Belgier, ein Franzose und ein Spanier zu Wort entsprechend dem internationalen Charakter des Baeumkerschen Freundeskreises und der „Beiträge“, als deren Supplement die Festgabe erscheint.

Breslau, im August 1913.

M. Baumgartner.

Inhaltsverzeichnis.

Das Verhältnis von *αἴσθησις* und *δόξα* in dem Abschnitt 151 e—187 a von Platons Theaitet.

Von Prof. **Dr. Joseph Geyser** in Münster in Westf.

Bekanntlich untersucht Platon in seinem Theaitet die Frage, was die *ἐπιστήμη* (Erkenntnis, Wissen) sei. Es werden der Reihe nach drei Definitionen der Erkenntnis aufgestellt und nach eingehender Entwicklung und Prüfung sämtlich abgelehnt. Dementsprechend zerfällt die eigentliche Abhandlung in drei Hauptteile: A. *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*. 151 e—186 e. B. *κινδυνεύει ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι*. 187 a—201 c. C. *ἔφη τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι*. 201 c—210 a[1]. Den entschieden größten Raum nimmt davon die Untersuchung der ersten Definition ein. Sie ist auch nach neuerem Urteil der wichtigste Teil des Dialogs[2]. Maßgebend nun für die in ihr geübte Kritik der sensualistischen Erkenntnistheorie ist der Begriff der *αἴσθησις*; denn die Identifizierung der Erkenntnis mit ihm bildet den Gegenstand der Prüfung. Deshalb ist es gewiß für das richtige Verständnis der platonischen Ausführungen höchst wichtig, klar und deutlich zu wissen, was Platon in seinem Theaitet unter der *αἴσθησις* versteht. Hierfür

---

[1] Als Text ist benutzt die Ausgabe von Burnet, *Platonis opera*. Tom. 1, Oxonii 1905. — Zum Vergleich wurden herangezogen die Ausgaben bzw. Übersetzungen von C. Fr. Hermann, vol. I. Lips. 1854; Fr. Ast, tom. 2, Lips. 1820; Im. Becker, II, 1, Berol. 1817; Editio Bipontina, vol. 2, Biponti 1782; Schleiermacher, *Platons Werke* II, 1, Berlin 1805; Müller u. Steinhart, *Pl. sämtl. Werke*, 3. Bd., Lpz. 1852.

[2] So Natorp, *Platons Ideenlehre*, Lpz. 1903, S. 108, u. Siegfr. Marck, *Die platon. Ideenlehre in ihren Motiven*, München 1912, 2. Kap., insofern letzterer überhaupt nur den ersten Teil jener Ausführungen des Theaitet berücksichtigt.

ist nun das Verhältnis dieses Begriffes namentlich zu dem der *δόξα* in Betracht zu ziehen. Da nämlich dieser letztere Begriff in der zweiten und dritten Definition der Erkenntnis an die Stelle tritt, welche in der ersten Definition der Begriff der *αἴσθησις* einnimmt, so erwartet man, daß beide Begriffe für Platon etwas wesentlich Verschiedenes bedeuten, und daß konsequent während der Untersuchung der ersten Definition nicht auch schon die Gleichsetzung von Erkenntnis und *δόξα* der Kritik unterworfen wird. Es muß daher auffallen, daß tatsächlich auch schon bei Erörterung der zuerst aufgestellten Definition nicht selten von der *δόξα* die Rede ist. Sollte dies etwa eine sachliche Ungenauigkeit Platons sein? Oder verbirgt sich Tieferes dahinter? Die Frage scheint mir wichtig genug, um eine genauere Prüfung des Verhältnisses beider Begriffe zu rechtfertigen.

Soweit wir in die vorhandene, reichhaltige Literatur zum Theaitet Einsicht nehmen konnten, liegt eine eigene Behandlung unseres Themas bisher noch nicht vor. Ja, nicht selten wird demselben überhaupt keine Aufmerksamkeit geschenkt[1]. Doch finden sich bei gewissen Autoren einige Lehren und Behauptungen, die mit unserer Frage in Beziehung stehen. Was uns in dieser Hinsicht aufgefallen ist, sei kurz erwähnt. In der „Einleitung", die Karl Steinhart zur Theaitet-Übersetzung von Hieron. Müller gibt[2], unterscheidet er wiederholt an der *αἴσθησις* „Empfindung und Wahrnehmung" (z. B. S. 10, 44, 47), einmal sogar Empfindung, Wahrnehmung und mit dieser unmittelbar verbundenes Bewußtsein von den Objekten (S. 33). Er findet ferner in dem hier zur Besprechung stehenden ersten Abschnitt des Theaitet eine dreifache Stufenfolge, mittels welcher der „Fortschritt des Denkens von der einzelnen Wahrnehmung zur Vorstellung und durch diese zur Verstandesreflexion" dar-

---

[1] So unterscheidet z. B. Ed. Zeller, *Die Philos. d. Griechen,* II, 1^4, Leipz. 1889, S. 588—593 zwar das sinnliche Wahrnehmen und Vorstellen (Meinen) vom Wissen, berücksichtigt den Begriff der *δόξα* im Theaitet aber lediglich im Anschluß an die zweite und dritte Definition.

[2] Müller, Hieron., *Platons sämtliche Werke,* 3. Bd., Lpz. 1852, S. 3—100.

gestellt wird (S. 35). Von der δόξα aber, die am Schluß der Untersuchung an die Stelle der αἴσθησις gesetzt wird, meint er, sie bedeute „ein Urteil, aber ein solches, das sich noch ganz im Kreise der Wahrnehmungen bewegt und sich noch nicht zu allgemeinen Begriffen erhoben oder doch dieselben noch nicht als solche erkannt hat“ (S. 68). Steinharts Ausführungen gewähren ästhetisch eine höhere Befriedigung als logisch. Man vermißt das Bemühen, die Begriffe und Ausführungen des Theaitet streng nur so aufzufassen, wie sich aus Platons Darstellung unzweideutig ergibt.

Eine auffälige Angabe findet sich bei Bonitz [1], der in der peinlichen Sachlichkeit der Analyse Steinhart ohne Zweifel überlegen ist. Das Endresultat des ersten Abschnittes faßt Bonitz in dem Satze zusammen: „Daher ergibt sich, da man nicht jede δόξα, Vorstellung (Meinung, Ansicht) für gewiß halten kann, sondern nur die richtige, wahre, daß usw.“ (S. 59). Hierzu bemerkt er in der Anm. 13: „δόξα ist, da es überall durch dasselbe Wort wiedergegeben werden muß, durch ‚Vorstellung‘ übersetzt . . . Daß das deutsche Wort den weiten Umfang des griechischen nicht vollkommen deckt, sollte durch die bei seinem ersten Vorkommen in Parenthese beigefügten Worte bezeichnet werden.“ Allein, das Wort tritt hier gar nicht zum ersten Male auf; denn sowohl hat Bonitz selbst schon vorher bei der Inhaltsangabe von 170a—179c wiederholt die Ausdrücke „Ansicht, Meinung, Vorstellung“ gebraucht (S. 55 f.), als hat auch besonders Platon nicht erst an dieser Stelle das Wort δόξα oder verwandte benutzt. So läßt sich aus Bonitz nichts zur Lösung des Problems entnehmen.

Recht ausführlich, entsprechend der ganzen Art seines Werkes, handelt Peipers von der Wahrnehmung [2]. Aber die zugehörigen Darlegungen sind zu sehr zerstreut. Wieviel Lehrreiches auch im einzelnen diesem Werke zu entnehmen ist, so ist das Werk als Ganzes doch ein methodischer Mißgriff,

---

[1] Bonitz, H., *Platonische Studien* [3], Berl. 1886.

[2] Peipers, David, *Die Erkenntnistheorie Platos mit besonderer Rücksicht auf den Theaitet*, Leipz. 1874.

weil es sich an die natürliche Ordnung, nämlich die Entwicklung des Platonischen Dialogs selbst, nicht kehrt. Nicht nur, daß zuerst die zweite und dritte Definition und darauf erst die erste Definition untersucht werden, folgt auch innerhalb eines jeden dieser Abschnitte die Erörterung keineswegs der Platonischen Darstellung selbst. So wird auf S. 297—336 eingehend die Protagoreische Wahrnehmungstheorie im Anschluß an 156 b ff. erörtert. Man erwartet daher, daß die Untersuchung im folgenden mit Platon weitergeht. Statt dessen greift sie auf S. 337—371 rückwärts und interpretiert die Stelle 154 b ff. Dazu kommt, daß Peipers in der Darlegung des Inhaltes des Theaitet allerlei Reflexionen, Kombinationen, Deutungen, Erweiterungen einen zu großen Spielraum gelassen hat. Andere Dialoge Platons, Aristoteles, selbst moderne psychologische Anschauungen helfen nicht selten, um in den Theaitet etwas hineinzuinterpretieren, was, wenn man ihn rein für sich selbst betrachtet, in ihm nicht zu lesen ist. Man vgl. z. B. S. 393, 398 f., 400 f. („das Vorstehende also möchte etwa die Antwort sein, die Platon dem Protagoras gegeben haben würde, wenn"), 403 ff. (Berufung auf andere Dialoge). Diesem Verfahren gegenüber erscheint uns als die richtige Methode, die von uns aufgeworfene Frage zu lösen, daß man sich streng und ausschließlich an den Theaitet selber halte und Schritt für Schritt seiner Entwicklung folge.

Eine der wichtigsten Fragen hinsichtlich der *αἴσθησις* ist die, ob sie von Platon als Urteil (Wahrnehmungsurteil) oder als bloßer Gegenstand von Urteilen aufgefaßt wird. Mir scheint, daß Gomperz diese Frage richtig erkannt hat [1]. Er schreibt nämlich: „Nun kann die Gleichsetzung von Wahrnehmung und Erkenntnis zweierlei bedeuten: entweder daß die Wahrnehmungsfunktion die einzige Erkenntnisfunktion ist . . ., oder daß der Wahrnehmungsstoff der einzige Erkenntnisstoff sei. Gemeint ist das letztere" (S. 443).

Daß dem Verhältnis von *αἴσθησις* und *δόξα* im Theaitet größere Bedeutung zukomme, folgert Raeder [2] daraus, daß er

[1] Gomperz, Theod., *Griechische Denker*, II [2], Leipz. 1903.

[2] Raeder, Hans, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipz. 1905.

meint, im „Staate" sei die Vorstellung von der Sinnenwelt noch nicht getrennt. Auch im Theaitet geschehe dies erst am Schluß des ersten Abschnittes. „Ein solcher Unterschied fand sich auch nicht in den früheren Partien des Theaitet. In der Darstellung der Protagoreischen Theorie der sinnlichen Wahrnehmungen wurde das Gute und das Üble einfach mit den sinnlichen Wahrnehmungen zusammengestellt, und Protagoras' Lehre wurde in der Form dargestellt, daß alle Vorstellungen (*δόξαι*) wahr seien. Nun sind von den sinnlichen Wahrnehmungen die Vorstellungen, die nicht auf den Sinnen beruhen, abgetrennt worden" (S. 287). Allein, ob wirklich *δόξαι* und *αἰσθήσεις* bis zum Ende des ersten Abschnittes dasselbe bedeuten, das ist eine Frage, die erst der Untersuchung bedarf.

Zuletzt habe ich Stoelzel zu erwähnen[1]. Nach ihm hat der Begriff *δόξα* mit dem der *αἴσθησις* „das subjektive Element" gemeinsam, so daß *δόξα* „Meinung" und nicht „Vorstellung" bedeute (S. 78). Nur „vorübergehend", nämlich im Anfang der zweiten Definition, werde in bewußter Anlehnung an eine fremde Terminologie die geistige Tätigkeit der Seele als *δοξάζειν* bezeichnet (S. 77).

Indem ich nunmehr in die Untersuchung der Frage eintrete, merke ich vorher noch an, daß ich eine ausführlichere Arbeit über den Theaitet in Bälde zu veröffentlichen gedenke und bei dieser Gelegenheit eine Reihe von Punkten behandeln werde, deren Erörterung schon hier wünschenswert wäre, aber im Interesse der Kürze der Darstellung zurückgestellt werden muß. Ich werde also eine kurze und rein positive Darstellung des Verhältnisses von *αἴσθησις* und *δόξα* im Theaitet zu geben versuchen.

Der Abschnitt des Dialogs, in dem die erste Definition der Erkenntnis besprochen wird, zerfällt, wie das Ganze, in drei wohl gegliederte Teile. Von diesen dient der erste der Darlegung der sensualistischen Erkenntnistheorie und ihrer metaphysischen Voraussetzungen (151 e—160 e). Der zweite

---

[1] Stoelzel, Ernst, *Die Behandlung des Erkenntnisproblems bei Platon. Eine Analyse des Platonischen Theaitet.* Halle 1908.

Teil bringt gewisse kritische Einwendungen gegen Protagoras, die aber Platon nicht gelten läßt, und die, wie mir wenigstens scheint, durch Einfügung eines neuen Momentes der Hauptsache nach die im ersten Teil begonnene Klärung der Ansichten des sensualistischen Subjektivismus zu Ende führen sollen (160 e—168 c). Schließlich sucht der dritte Teil die gesamte dargelegte Erkenntnistheorie zu widerlegen (168 c—186 e). Rechnet man, was ich, wie eben gesagt, für erlaubt halte, den zweiten Teil mit dem ersten zu einem Teil zusammen, so zerlegt sich der erste Abschnitt des Dialogs in zwei Teile, einen darlegenden und einen widerlegenden, die fast genau von gleicher Länge sind. In den Erörterungen nun dieses ganzen Abschnitts ist bald nur von der *αἴσθησις*, bald nur von der *δόξα*, bald in bunter Mischung von beiden Begriffen die Rede. Diesen Wechsel im Verhalten des Dialogs haben wir genauer zu bestimmen.

I.

Die Untersuchung beginnt damit, daß in einer ganz knappen Einleitung durch Theaitet die erste Definition der Erkenntnis aufgestellt wird. Sie lautet: Die Erkenntnis ist nicht etwas anderes als *αἴσθησις* (**151 e**). Hier ist also lediglich von der *αἴσθησις*, nicht von einer *δόξα* die Rede[1].

Es folgt nunmehr ein kurzer Abschnitt, in dem die sensualistische Definition der Erkenntnis mit dem Seins-satze des Protagoras sachlich gleichgesetzt wird (**152 a—c**). Um nun in diesem Satze die Identifizierung der Erkenntnis mit der *αἴσθησις* zu finden, benutzt Platon als Vermittlung den Begriff, daß die Dinge das, was sie sind, nicht absolut an sich selbst, sondern relativ für je die einzelnen Individuen sind, also ein individuell-subjektives Sein haben. Was aber so ist, das „erscheint"

[1] Wenn wir im folgenden darauf achten, wann und wie Platon andere Begriffe statt des der *αἴσθησις* verwendet, so kommen die Begriffe, die mit den Verben *δοκεῖν, φαίνεσθαι* usw. zusammenhängen, natürlich nur dann in Frage, wenn sie den Gegenstand der Untersuchung bezeichnen, und nicht auch dann, wenn sie lediglich als Phrasen der Gesprächsführung fungieren, wie z. B. in 151 e 1, 2, 8 usw.

(φαίνεται) dem Individuum in dem betreffenden Sein. Nun „erscheint“ aber, folgert Platon weiter, ein Ding dem Individuum so, wie es von ihm „wahrgenommen wird“ (αἰσθάνεται). Also ist — das ist das Ergebnis — φαντασία καὶ αἴσθησις ταὐτόν; d. h. Erscheinung und Wahrnehmung der Dinge sind dasselbe. Platon ist also in diesem Abschnitt bereits über den Begriff der αἴσθησις hinausgegangen, doch so, daß er die sachliche Identität der Begriffe αἰσθάνεσθαι und φαίνεσθαι annimmt.

Von größter Bedeutung sind in diesem kurzen Abschnitt die Worte: αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστιν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὖσα (152 c 5). Damit bestimmt nämlich Platon zwei wesentliche Merkmale, welche die αἴσθησις haben muß, wenn sie Erkenntnis sein soll. Sie muß alsdann jedesmal ein Erfassen des „Seienden“ sein und darf darin nicht der Möglichkeit des Irrtums unterliegen. Daß der αἴσθησις diese Merkmale zukommen, behauptet Platon hier natürlich nicht. Vielmehr wird die Prüfung, ob sie ihr eignen, darüber zu entscheiden haben, ob die Identifizierung der Erkenntnis mit der αἴσθησις berechtigt sei. Aus diesem Grunde ist die von Platon gegebene Bestimmung wichtig, um seine Auffassung der αἴσθησις zu eruieren. Dies eine aber ist sofort klar, daß, wenn der αἴσθησις jene beiden Merkmale zukämen, sie den Charakter eines Urteils hätte, so daß Platon eben diesen Charakter an der αἴσθησις untersuchen wird.

Um das Gesagte zu vertiefen und zu begründen, wendet Platon sich jetzt zur Metaphysik (**152 d—153 d 7**). Nach einer „nicht üblen Lehre“ ist alles Seiende in einem beständigen Fluß begriffen, steht währenddessen ununterbrochen in Relation zu anderm, das ebenfalls fließt, und wird darum das, was es in irgend einem Moment wird, niemals an sich selbst, sondern gänzlich nur für sein Gegenüber. Zum Beweise führt Platon die Autorität der alten Dichter und der Philosophen an, und weist auf mancherlei Erfahrungen in der Natur und der Seele hin, die für die Bedeutung der Bewegung sprechen. Doch darf man hieraus nicht folgern, daß Platon selbst sich zu dieser absoluten Relativitätsmetaphysik bekenne. Ihm kann es lediglich darauf ankommen, nachzuweisen, daß in derselben das theoretische

Fundament des Sensualismus liege. Zu dem Zweck muß er sich allerdings zugleich bemühen, alles, was nur immer für die Richtigkeit dieser Metaphysik sprechen könnte, ins Licht zu stellen. Von der *αἴσθησις* wird in diesen Ausführungen nicht gesprochen. Dagegen wird die Mahnung, kein Ding als ein bestimmtes Was zu benennen, damit begründet, daß, wenn es uns groß „erscheine", es uns auch klein erscheinen könne (152 d 5). Ferner wird jetzt zur Bezeichnung des „Seins", das es ja streng genommen überhaupt nicht gibt, zum ersten Male in dieser Erörterung der Ausdruck gebraucht: *τὸ εἶναι δοκοῦν*, „das, was uns zu sein dünkt" (153 a 6).

Der Dialog wendet sich zur Anwendung der Herakliteischen Relativitätsmetaphysik auf die Farben (**153 d 8—154 b 6**). Da niemand zu behaupten wagt, daß die Farbe eines Gegenstandes genau ebenso, wie sie mir erscheint, auch den Tieren, den übrigen Menschen und mir selbst zu anderer Zeit erscheinen werde, so hängt sie von der Disposition des individuellen Auges ab, kann also nichts Absolutes sein, sondern entsteht jeweils in der Relation eines einzelnen sich bewegenden Auges und einer mit ihm zusammentreffenden äußeren Bewegung. Statt allgemein von der *αἴσθησις* spricht Platon hier von einem speziellen Fall derselben, nämlich dem Auge und den Farben, bedient sich im übrigen lediglich des Ausdruckes *φαίνεσθαι* (e 7; a 2 und 6).

Was zunächst am speziellen Fall der Farben erläutert wurde, wird nunmehr auf die *αἴσθησις* überhaupt ausgedehnt. Die Begründung aber ist eine neue, nämlich daß durch diese Theorie die Antinomie aufgelöst werde, daß etwas, ohne zu werden, doch werden und sich verändern könne (**154 b 6-157 d 6**). In diesem Abschnitt handelt nun Platon ausdrücklich und ausschließlich von der *αἴσθησις*. In erster Linie stellt er ihr als das sie notwendig immer begleitende korrelative Glied das *αἰσθητόν* gegenüber [1]. Zweitens erläutert er beide Begriffe durch Aufzählung der zu ihrem Umfang gehörigen Objekte. Für die *αἴσθησις* sind dies Sehen, Hören, Riechen, Kalt- und Warm-

---

[1] Ebenso 160 a und 182 a.

empfinden, Lust, Unlust, Begehren, Fliehen und noch viele nur zum geringeren Teil benannte Vorgänge in uns[1]. Die Arten des *αἰσθητόν* entsprechen diesen Funktionen als Farben, Laute usw. Wir ersehen hieraus, daß der moderne psychologische Begriff der Empfindung oder der Sinneswahrnehmung zu eng ist, um den ganzen Umfang von *αἴσθησις* zu bezeichnen. Vielmehr ist *αἴσθησις* zu übersetzen durch ‚sinnliches Erlebnis' und *αἰσθητόν* durch das ‚sinnlich Erlebte'. Doch wird es im allgemeinen nicht irreführend wirken, *αἰσθάνεσθαι* auch mit ‚wahrnehmen' zu übersetzen; denn seinem allgemeinen Sinn nach bezeichnet der letztere Ausdruck jedes Wissen, dessen Objekt dem Bewußtsein unmittelbar präsent ist. In welchem Betracht nach Platon das Merkmal des ‚Sinnlichen' im Worte *αἴσθησις* steckt, wird sich später zeigen.

Die Erklärung, die Platon von der Natur der *αἴσθησις* und des *αἰσθητόν* gibt, ist die gleiche wie vorhin bei der Farbe. Nur ist sie detaillierter. Bemerkenswert ist das Betonen, daß im Zusammentreffen von Organ und äußerem Gegenstand nicht etwa z. B. das Sehen und das Weiß entstehen, sondern das sehende Auge und der weiße Gegenstand (156 e)[2]. Sehen und Farbe sind folglich veränderliche Zustände eines Substrates, das auch selbst in stetem Fluß begriffen ist. Bei dieser Gelegenheit heißt es ausdrücklich: *ὁ ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ* (156 e 2). Demnach wäre das Auge selbst das sehende Prinzip. Es wird sich später herausstellen, daß dies keineswegs Platons Ansicht ist. Überhaupt muß man sich hüten, die psychologisch-metaphysische Erklärung der *αἴσθησις* und ihres Objektes für mehr zu halten als für eine Konstruktion, die Platon, vielleicht unter Benutzung einer Theorie Aristipps, vornimmt, um den Sensualismus mit der Herakliteischen Metaphysik zu verbinden. Die Warnung, alles hier Gesagte mit Platons eigenen Anschauungen zu identifizieren, wird 157 c sehr deutlich ausgesprochen, wie denn auch die Wahl der

---

[1] In 186 d 10 werden nur die fünf ersten Arten, also nur die eigentlichen Empfindungen aufgezählt.

[2] Ebenso 159 d u. e; 182 a u. b.

Ausdrücke μυστήρια (156 a 3) und μῦθος (156 c 4) für die dargelegte Theorie in dieselbe Linie fällt.

Die folgenden Ausführungen des Dialogs suchen im Sinne der sensualistischen Erkenntnistheorie darzutun, daß die von der αἴσθησις, soll sie Erkenntnis sein, zu Anfang (152 c 5) geforderten beiden Merkmale in der Tat ihr ausnahmslos zukommen (**157 e –160 d 4**). Anscheinend gibt es nämlich Fälle der αἴσθησις, wo das, was uns in ihr erscheint, nicht mit dem übereinstimmt, was ist. In diesen Fällen wäre somit die αἴσθησις falsch, so daß es unmöglich anginge, die Erkenntnis mit ihrem Begriff zu identifizieren. Solche Fälle sind die Trug- und Scheinwahrnehmungen der Irren und der Träumenden. Allein, ganz wie die sinnlichen Erlebnisse des wachen und des gesunden Menschen so sind, wie sie auf Grund der Relation zwischen dem jeweils Wahrnehmenden und der auf ihn treffenden äußeren Bewegung sein müssen, so gilt das gleiche von den sog. Schein- und Trugwahrnehmungen. Zugleich müssen diese andere als die sinnlichen Erlebnisse des gesunden und wachen Menschen sein, weil dieser Mensch ein anderer als der kranke und schlafende ist. In beiden Fällen „ist“ darum dem Menschen das, was ihm „erscheint“, und es ist kein Irrtum darin möglich, daß er es für das hält, was es für ihn ist. Daher eignen jeder αἴσθησις die beiden verlangten Merkmale, so daß sie mit Erkenntnis identisch ist.

In diesem Abschnitte mischt Platon unter die Begriffe des αἰσθάνεσθαι und des mit diesem identifizierten φαίνεσθαι die Begriffswörter der δόξα. Zunächst ist es Theaitet, der statt des von Sokrates angewandten Ausdruckes ψευδεῖς αἰσθήσεις (158 a 1) den Ausdruck ψευδῆ δοξάζουσιν und synonym damit ὅταν οἴωνται und διανοῶνται gebraucht (158 b 2—4). Dieser Wechsel des Ausdrucks ist nicht Zufall noch belanglos. Denn nicht darin, daß der Träumende sich geflügelt und fliegend „wahrnimmt“, kann Theaitet den Irrtum suchen, sondern darin, daß derselbe „annimmt“, tatsächlich diese Eigenschaften zu haben. Es handelt sich also um einen Zustand, der ins Gebiet der Urteilsfunktionen fällt. Da nun, wie oben schon gesagt, die etwaige Identität der αἴσθησις mit der Erkenntnis nur dann in Frage

kommen kann, wenn ihr Urteilscharakter anhaftet, so darf Platon hier den Ausdruck des *αἰσθάνεσθαι* durch den des *δοξάζειν* (annehmen) ersetzen. Ob das auf die Dauer berechtigt bleiben wird, muß sich bei der Kritik des Sensualismus ergeben. Aus demselben Grunde erklärt sich die Verwendung der Wörter *τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα* (158 d 3), *τὰ δοξάσματα* (158 e 3) und *τὰ ἀεὶ δοκοῦντα* (158 e 6) für *τὰ αἰσθητά*. In dieser Verwendung liegt die stillschweigende Identifizierung „dessen, was jemanden dünkt" oder der „jedesmaligen Annahmen des einzelnen" mit den sinnlichen Erlebnisinhalten desselben. Diese Identifizierung muß berechtigt sein, wenn anders die Erkenntnis im sinnlichen Erlebnis besteht. Besonders deutlich tritt die verlangte urteilsartige Natur der *αἴσθησις* am Schluß hervor, wo Sokrates die Folgerung zieht: „Also ist mir meine *αἴσθησις* wahr; denn sie gehört stets zu meinem Sein; und urteile ich (*καὶ ἐγὼ κριτής*) gemäß Protagoras über das mir Seiende, daß es ist, und das Nichtseiende, daß es nicht ist" (160 c). In 160 d 1 wird schließlich als weitere Bestätigung des Gesagten dem *αἰσθάνεσθαι* die *διάνοια* gleichgesetzt (vgl. 158 b 4).

In kurzen Ausführungen werden zuletzt die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zusammengefaßt, und wird zugleich auf die beginnende Kritik hingewiesen (**160 d 5—161 b 7**). Für die Beurteilung des Urhebers der zunächst folgenden Einwendungen ist der ausdrückliche Hinweis des Sokrates zu beachten, daß diese von ihm nicht ausgehen, sondern lediglich geprüft werden. Also hat Platon dieselben einem andern entnommen[1]. Dieser ist vermutlich Antisthenes. Bezüglich der uns interessierenden Frage ist zu konstatieren, daß diesmal nur von der *αἴσθησις* gesprochen wird.

II.

Die Einwendungen, mit denen wir in dem Abschnitt 161 b 8—168 c bekannt gemacht werden, richten sich, mit Ausnahme der

[1] Es ist darum ein feiner literarischer Zug des Dialogs, daß bei diesen ersten Einwendungen der jugendliche Theaitet, bei den späteren von Platon selbst anerkannten aber der in der Wissenschaft grau gewordene Theodoros dem Sokrates antwortet.

ersten, direkt gegen die sensualistische Erkenntnisdefinition des Theaitet. Sie sollen zugleich aber auch Protagoras treffen, wie es denn auch dieser ist, der sie abschlägt. Der erste Einwand bekämpft direkt den Subjektivismus des Protagoras. Da dieser aber nach dem von Platon Vorausgeschickten die Grundlage des Sensualismus ist, so kann Platon mit Recht bemerken: „Darauf, ob Erkenntnis und *αἴσθησις* dasselbe oder etwas Verschiedenes sind, zielt uns die ganze Erörterung ab“ (163 a). Anderseits erklärt sich hieraus, daß in dem ersten Einwand der Begriff der *αἴσθησις* hinter dem der *δόξα* entschieden zurücktritt. Betrachten wir das einzelne näher.

Der erste Einwand **(161 c—163 a 3)** beruht auf der Behauptung, daß sich aus dem Satze des Protagoras die absurde Folgerung ergebe, zwischen Tieren, Menschen und Göttern existiere kein Unterschied in der Weisheit. Diesem Einwand spricht Protagoras die wissenschaftliche Natur ab. Im Verlauf dieser Erörterung begegnen wir nur zweimal dem Ausdruck *αἴσθησις*. Dagegen wird der Satz des Protagoras durch die Formel wiedergegeben: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν* (161 c 2 und 162 c 8). Sodann wird das untrüglich erfaßte Objekt als *δόξα* (161 d 5) sowie als *φαντασία καὶ δόξα* (161 e 8) bezeichnet. Für die Funktion steht *δοξάζειν* (161 d 7) und *διακρινεῖν* (161 d 4). In welchem Verhältnis dies zur *αἴσθησις* gedacht sein soll, ergibt sich zunächst aus 161 c 6, wo als das Subjekt, dem das, „was jedesmal dünkt“, wahr ist, einfach *τὰ ἔχοντα αἴσθησιν* angenommen werden, besonders aber aus der Wendung in 161 d 3: *εἰ δὴ ἑκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ*. Es handelt sich demnach gemäß dieser Darstellung bei Protagoras um die Behauptung, daß das, was ein jeder über etwas urteilt, notwendig ihm wahr ist. Mit der *αἴσθησις* aber hängt dieses Urteil insofern zusammen, als das sinnliche Erlebnis das Mittel[1] des Urteilens bildet. Es gibt den Stoff, der im Urteil erfaßt wird.

In dem kurzen zweiten Einwand **(163 a—c)** stoßen wir wie in den beiden folgenden ausschließlich auf die *αἴσθησις*. Uns unbekannte Buchstaben und Wörter „erkennen“ wir, soweit

---

[1] Dieser Sinn des *διά* gemäß 184 c 6 ff.

wir sehen oder hören, soweit wir dies aber nicht tun, d. h. nach ihrem Sinn, erkennen wir sie auch nicht. Hieraus ist also die Nichtidentität von Erkenntnis und *αἴσθησις* nicht zu beweisen.

Der dritte Einwand (**163 d—164 d**) schließt folgendermaßen: Man erinnert sich nicht selten an früher Wahrgenommenes, weiß und erkennt also das letztere. Nun ist aber die Erinnerung kein Wahrnehmen. Also müßte man das, was man erkennt, zugleich nicht erkennen, wenn das Erkennen im Wahrnehmen zu suchen wäre. Die Zurückweisung des Einwandes durch Protagoras erfolgt nicht sofort, sondern erst 166 b. Sie meint, der Einwand nehme an, die Erinnerung an die ehemaligen Eindrücke (*πάθη*) sei ein ebensolcher Eindruck, wie der frühere; doch sei dies natürlich falsch. Damit wird gesagt, daß bei der Identifizierung der Erkenntnis mit der *αἴσθησις* unter der letzteren nicht bloß die aktuelle Sinneswahrnehmung verstanden werden dürfe, sondern jedes sinnliche Erlebnis überhaupt. Hierdurch bestätigt sich uns das, was wir schon bei Besprechung von 154 b—157 d fanden.

Noch ein vierter Einwand wird vorgebracht (**165 a—d**). Derselbe Mensch kann einen Gegenstand mit dem einen, offenen Auge sehen, und mit dem anderen, zugehaltenen Auge zugleich nicht sehen. Wenn nun das Wahrnehmen gleich Erkennen, das Nichtwahrnehmen gleich Nichterkennen wäre, so müßte das logisch Unmögliche eintreten, daß derselbe dasselbe zugleich erkenne und nicht erkenne. Protagoras antwortet, diese Folgerung sei darum nicht zu befürchten, weil in diesem und in allen ähnlichen Fällen der Erkennende und Nichterkennende gar nicht dasselbe identische Subjekt seien (166 b 4—c 6). Wir haben bei dieser Antwort im Auge zu behalten, daß nach früher Gesagtem das Auge selbst als das sehende Subjekt gilt (156 e 2).

Sokrates hält nunmehr eine große Verteidigungsrede für Protagoras (**166 a—168 c 7**). Mit diesem Auftreten des Protagoras setzt sich auch der Begriff der *δόξα* sofort wieder in seine Rechte. Doch, sehen wir näher zu. Der wichtigste Punkt in dieser Protagoreischen Verteidigungsrede ist die pragma-

tistische Auslegung des Begriffes der Weisheit (σοφία) durch die sensualistische Erkenntnistheorie [1]. Nicht darin, daß die δόξαι des einen wahr und die des andern falsch sind, gründet der Unterschied unter den Menschen in der Weisheit, sondern darin, daß die einen δόξαι nützlicher als die andern sind. Darum ist der ein weiser Mann, der den Zustand der Menschen und Staaten so zu verändern vermag, daß ihnen fortan statt der schädlichen die nützlichen δόξαι wahr erscheinen.

Daran, daß es sich um die Prüfung der αἴσθησις handele, wird nur erinnert in 166c 4 und 168b 7. Außerdem wird der Begriff der αἴσθησις noch einmal angewandt, indem nämlich dieser Zustand den Pflanzen beigelegt wird (167c 1 f.). Häufiger ist φαίνεσθαι benutzt; nämlich 166c 5, 6; d 4, 7; e 3, 4. Der Sinn ist der von früher uns bekannte. Der 167b 3 gebrauchte Ausdruck φαντάσματα bedeutet die Erscheinungen des Seienden, übereinstimmend mit φαντασίαι in 152c 1 und 161e 8. Weit häufiger machen wir Bekanntschaft mit δοξάζειν (167a 2, 6, 7, 8; b 1, 2; d 2) und δοκεῖν εἶναι (167c 4, 5, 7; 168b 5). Synonym mit letzterem Ausdruck wird gebraucht νομίζειν (167c 5). Der Sinn von δοξάζειν an dieser Stelle zeigt sich am deutlichsten in 167a 6--9. Hier behauptet nämlich Protagoras, daß es sinnlos sei, zwischen wahren und falschen δόξαι zu unterscheiden, weil es ein irrtümliches δοξάζειν überhaupt nicht geben könne; denn das Objekt des δοξάζειν sei 1) notwendig ein Seiendes, könne also gar nicht nicht sein — die δόξα wäre irrtümlich, wenn das als seiend Angenommene nicht wäre —, und könne 2) auch nicht etwas von dem Eindruck Verschiedenes sein, den das erkennende Subjekt im δοξάζειν erleide. Diese Behauptung nun ist natürlich nur dann richtig, wenn das δοξάζειν sinnliches Erleben ist. Zur sensualistischen Erkenntnistheorie gehört diese Annahme, und insofern unterbricht Platon die Untersuchung der ersten Definition nicht dadurch, daß er

[1] Daß dieses Moment einerseits hier ganz neu auftritt, anderseits aber einen wesentlichen Bestandteil des sensualistischen Subjektivismus bildet, ist für mich der Grund zu der eingangs erwähnten Annahme, daß der Abschnitt 161b—168c sachlich noch mit zum darlegenden Teile der ersten Definition gehört.

schon von der δόξα spricht. Zugleich aber ist es nun eben die Aufgabe der Kritik zu prüfen, ob diese Identifizierung von αἴσθησις und δοξάζειν berechtigt ist. Sollte sich herausstellen, daß dies nicht der Fall sei, so können die, welche die δόξα zur ἐπιστήμη rechnen, letztere nicht mehr in der αἴσθησις suchen. Das δοξάζειν muß daher auch hier in sachlicher Hinsicht betrachtet werden als ein Urteil oder eine Annahme über das, was ist; z. B. darüber, daß etwas gerecht, gut usw. sei. Sehr deutlich ersieht man dies aus 167 c 2—7.

III.

Es beginnt jetzt die eigentliche Widerlegung des Sensualismus. Zu ihr leitet ein kurzes Gespräch über, in welchem Sokrates den Theodoros bestimmt, daß er statt des Theaitet ihm antworte, weil er als einziger der Zuhörer dem Knabenalter entwachsen sei **(168 c—169 c)**.

Ausgangspunkt des ersten Angriffs **(169 d—171 c)** ist der Satz des Protagoras in der Form: „Was einen jeden dünkt, ist dies auch dem, den es dünkt“ (170 a 3). Auf dieser Basis wird folgendermaßen geschlossen: Es gibt viele, die der Ansicht sind, daß die Menschen nicht nur wahre, sondern auch falsche δόξαι haben, und speziell, daß der Satz des Protagoras falsch sei. Also ist diese Ansicht nach dem Grundsatz des Protagoras wahr, so daß dieser Subjektivist damit die Falschheit seines Grundsatzes einräumt. Wollte er aber, um dieser Folgerung zu entgehen, behaupten, jene δόξα der Menschen sei falsch, so räumte er auch eben hierdurch wiederum ein, daß es falsche δόξαι gibt, und daß mithin seine Behauptung des Gegenteils unhaltbar ist.

In dieser ganzen Erörterung findet sich der Begriff der αἴσθησις oder des φαίνεσθαι auch nicht ein einziges Mal. Uns begegnen ausschließlich Ausdrücke urteilsartiger Funktionen; nämlich δόξα (5 mal), δοξάζειν (8 mal), οἴεσθαι (6 mal), οἴησις (1 mal), διάνοια (1 mal), ἡγεῖσθαι (6 mal), κρίνειν (5 mal). Anders könnte es aber auch nicht wohl sein, da es sich ja direkt um die Frage nach Wahr oder Falsch handelt. Daß Platon in der

Tat hier bei allen diesen Ausdrücken, besonders aber bei δόξα und δοξάζειν das Urteil im Auge hat, wird durch die Worte in 170 d über jeden Zweifel gestellt: „Wenn du bei dir über etwas geurteilt hast, und nun mir deine δόξα darüber mitteilst, so wird diese dir allerdings gemäß dem Satze des Protagoras wahr sein —, steht es aber nicht uns andern zu, dein Urteil zu beurteilen, oder geht unser Urteil dahin, daß du stets eine wahre δόξα hast? Werden nicht vielmehr in jedem Falle Tausende wider dich der entgegengesetzten δόξα sein, weil sie glauben, daß du Irriges urteilst und meinst?" Das Ergebnis des Platonischen Angriffs ist die Einsicht, daß es falsche δόξαι gibt.

Über einen erheblichen Raum erstreckt sich Platons zweiter Kampf mit Protagoras (**171 c—179 b**). Dieser zerfällt in drei deutlich unterschiedene Abschnitte. Im ersten erfährt der extreme Subjektivismus eine gewisse, übrigens auch schon in 167 ausgesprochene Milderung (171 c—172 b). Der zweite Abschnitt bringt in der äußeren Form einer längeren Digression von dieser neuen Basis aus eine Widerlegung des pragmatistischen Subjektivismus auf Grund von Platons eigenen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Überzeugungen, wobei sich Platon bezüglich der letzteren mehr behauptend als beweisend verhält und persönlichen Erfahrungen reichlich das Wort gibt (172 c—177 b). Der dritte Abschnitt enthält schließlich die schulgerechte Widerlegung (177 c—179 b).

Als eine Milderung des Subjektivismus betrachte ich die Erklärung, daß die Wahrheit ein unfehlbares Prädikat nur der Ansichten über das schon Seiende und über das Schickliche und Gerechte ist, nicht aber auch der Ansichten über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit anzuwendender Mittel, so daß hier die Ratgeber und die Weisen sich zu betätigen Gelegenheit haben. Der etwas verborgene Kern der langen Ausführungen, die hiergegen in der Digression gerichtet werden, ist der, daß in jener Theorie ein innerer Widerspruch stecke. Welche Anordnungen nämlich dem Staate den gewünschten Nutzen bringen, das soll nicht von dessen subjektiver Ansicht abhängen, sondern objektive Gültigkeit haben. Gerade umgekehrt soll es sich dagegen mit den Ansichten der Staaten über

die Gerechtigkeit, das Wesen des Staates, des Königtums, des Menschen usw. verhalten (172 b). Nun ist das erste zweifellos richtig. Dann muß aber das zweite falsch sein. Denn das wahre Glück der Menschen und der Staaten hängt von der Gerechtigkeit und Tugend ab, so daß diese nicht bloß subjektiv gelten können, wenn das Glück und das Gute etwas ist, das eine feststehende Natur besitzt. Um aber das allgemeine Wesen der Gerechtigkeit und des Glückes und das wahre Motiv, gerecht zu handeln, zu erkennen, d. h. um wahrhaft weise zu sein, muß man an Gott und ein jenseitiges Leben glauben. Von allem diesem lehrt der pragmatistische Subjektivismus genau das Gegenteil. Daher ist er nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht falsch und verwerflich. Im dritten Abschnitt wird schließlich auf die evidente Erfahrung verwiesen, daß in bezug auf die Voraussage des Zukünftigen das Urteil des Fachmanns weit glaubwürdiger als das des Laien ist. Zu dieser Ansicht bekennt praktisch sich auch Protagoras selbst; denn er tritt doch nur darum als Lehrer der Beredsamkeit auf, weil er glaubt, besser als andere die Wirkung der Rede vorher beurteilen zu können. Somit führen diese Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß ganz gewiß nicht eine jede *δόξα* eines jeden Menschen wahr ist; denn mindestens sind die *δόξαι*, welche Zukünftiges betreffen, nicht selten irrig. Nur hinreichende Fachkenntnisse können ihre Wahrheit verbürgen.

Dieselben Ausdrücke von urteilsartigem Charakter, die wir bei dem vorigen Einwand konstatieren konnten, begegnen uns auch bei der Darstellung dieses Einwandes, so daß eine erneute Aufzählung derselben sich erübrigt. Nur die Verwendung von *κρίνειν* sei eigens erwähnt (178 d 9; e 3; 179 a 3). Dagegen geschieht in diesen Ausführungen wieder der *αἴσθησις* einige wenige Male Erwähnung, und zwar in Verbindung mit Bezeichnungen der vorigen Art. Die erste Stelle findet sich 171 e 2. Hier wird von dem Warmen, Festen, Süßen und allem Derartigen der Ausdruck gebraucht: *ᾗ δοκεῖ, ταύτῃ καὶ ἔστιν ἑκάστῳ*. Jenes *δοκεῖ* wird für das sonst gebrauchte *φαίνεται* gesetzt. Platon betont dadurch, daß es sich um das Urteil des Wahrnehmenden handele, daß ein Gegenstand ihm warm

usw. ist[1]. Am bemerkenswertesten ist die zweite Erwähnung der αἴσθησις (178 b 2—7). Sie gilt der Auslegung des Protagoreischen Maßsatzes durch die Formel: „Der Mensch ist das Maß von allem, nämlich von dem Weißen, Schweren, Leichten und allem Derartigen ausnahmslos; denn weil er das Kriterium dieser Objekte in sich selbst trägt — da er sie für so beschaffen hält, wie er durch sie affiziert wird —, so glaubt er das für ihn Wahre und was ist.“ Die sensualistische Gleichsetzung von αἴσθησις und Urteil könnte nicht besser charakterisiert werden. Die dritte und letzte Anspielung auf die αἴσθησις findet sich 178 e 1. Sie wiederholt in knappster Form das Vorige. Daß nicht mehr und nicht eingehender in diesem doch so ausgedehnten Teil des Dialogs von der αἴσθησις die Rede ist, erklärt sich aus dem Thema, nämlich den Voraussagungen des Zukünftigen, die ja wohl in der Form von δόξαι, niemals aber von αἰσθήσεις geschehen können, darin freilich geschehen müßten, wenn die Erkenntnis in der αἴσθησις bestünde.

Platon holt nunmehr zum dritten Angriff auf Protagoras aus, um ihm auch das zu nehmen, was er im vorigen Angriff ihm noch gelassen hatte (**179 c—183 c**). Daß der Protagoreische Satz für die Urteile über das Zukünftige nicht recht hat, beweist an und für sich noch nicht sein Nichtzutreffen auch bei den Wahrnehmungsurteilen über das Gegenwärtige. Aber auch dies stellt sich heraus, sobald wir uns klar machen, wie die αἰσθήσεις auf Grund der dem Protagoreischen Satze zugrundeliegenden Herakliteischen Werdephilosophie beschaffen sind, und welche Aussagen dadurch allein ermöglicht werden. Wenn alles ohne Ausnahme stets im Werden begriffen ist, es also schlechthin nichts Bleibendes gibt, so müssen sich die αἰσθήσεις und die αἰσθητά nicht etwa nur räumlich bewegen, sondern zugleich auch ruhelos qualitativ verändern. Konsequent läßt sich weder irgend eine αἴσθησις noch irgendein αἰσθητόν jemals

[1] Auch Peipers zu dieser Stelle: „In betreff der Wahrnehmung aber zeigte sich, daß gerade ihr und ihr allein diejenigen Merkmale zukommen, welche Protagoras und . . . Theaitet dem Wissen zusprachen: die Merkmale der subjektiven Richtigkeit des ihr entspringenden Urteils und des gleichen Wertes aller dieser Urteile.“ *a. a. O.* S. 244.

irgendwie bestimmen; denn von jedem beliebigen Prädikat, von dem man sagte, daß ein Urteilsobjekt dieses sei — z. B. daß es sehen oder rot sei —, dürfte mit genau demselben Rechte gesagt werden, daß es dieses nicht sei. Man würde es also gleich viel erkennen wie nicht erkennen, wenn die Erkenntnis auf der *αἴσθησις* beruhte. Die Erkenntnis besteht folglich darum nicht in der *αἴσθησις*, weil diese schlechthin unbestimmt ist und durch sich selbst das Bewußtsein aus dieser Unbestimmtheit nicht hinauszuführen vermag.

In den zu diesem Argument gehörigen Ausführungen ist der Ausdruck *δόξα* nur in dem ersten Satze zu finden (179 c) und vereinigt sich schon hier mit dem in der Folge ausschließlich angewandten Ausdruck *αἴσθησις*. Es heißt nämlich hier: „Auch noch auf manche andere Weise wäre die Behauptung zu widerlegen, daß jede *δόξα* eines jeden wahr sei. Schwieriger ist es dagegen von dem einem jeden gegenwärtigen sinnlichen Eindruck (*πάθος*), aus dem die *αἰσθήσεις* und die dieser entsprechenden *δόξαι* hervorgehen, nachzuweisen, daß sie nicht wahr sind.“ Diese Worte verraten uns deutlich, daß Platon den Begriff der *δόξα* für weiter hält als den der *αἴσθησις*. Nach dem vorausgegangenen Argument mußte er dies tun. Die Wendung ferner *αἱ κατὰ τὰς αἰσθήσεις δόξαι*, die dem früheren *δι' αἰσθήσεως δοξάζειν* (161 d 3) entspricht, besagt nicht, daß Platon in der *αἴσθησις* eine Art der *δόξα* erblickt, sondern nur, daß er unter den *δόξαι* eine Art dadurch charakterisiert, daß sie eine *αἴσθησις* zum Inhalt und Gegenstande haben. Des weiteren erhalten wir eine Rekapitulation der früheren Ausführungen[1] über die Art und Weise, wie die *αἰσθήσεις* und die *αἰσθητά* unter Voraussetzung der Herakliteischen Relativitätsmetaphysik aufgefaßt werden müßten (182 a u. b). Im übrigen behandelt Platon die *αἰσθήσεις* hier ganz unverkennbar in dem Sinne, daß sie nur, wenn sie Urteile sind, für die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis in Erwägung gezogen werden können (183 a u. b). Sie können nämlich nach ihm keinerlei andere Antwort auf die Frage nach dem, was ein Gegenstand ist, er-

[1] 153 d u. e; 156 d—157 a; 159 d u. e.

möglichen als: „auch nicht irgendwie“. Mit einem solchen Prädikat läßt sich natürlich in einem Urteil nichts anfangen. Somit hat dieser Abschnitt das Ergebnis: Die *αἰσθήσεις* sind kein mögliches Prädikat von Urteilen, und verleihen darum nicht Erkenntnis von Gegenständen. Man behalte jedoch im Auge, daß Platon diese Argumentation ausdrücklich daran gebunden hat, daß die *αἰσθήσεις* im Sinne der Herakliteischen Metaphysik ausgelegt werden (183 c 2 f.).

Nach siegreicher Beendigung des Kampfes mit Protagoras (183 c 7) wird zuletzt noch die von Theaitet ausgesprochene Definition der Erkenntnis für sich selbst untersucht (**184 b 4—186 e**). Der wesentliche Fortschritt besteht darin, daß gezeigt wird, die *αἴσθησις* könne auch dann nicht als die Erkenntnisfunktion des Bewußtseins angesehen werden, wenn man sie unabhängig von jeder metaphysischen Theorie rein psychologisch auffasse. Die Sinnesorgane nämlich können nur das sein, mittels dessen, aber nicht auch dasjenige, durch das wir wahrnehmen, d. h. nicht auch das wahrnehmende Prinzip. Denn die Einheit des Bewußtseins verlangt, daß alle *αἰσθήσεις* desselben Individuums auf eine gewisse Einheit (*εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν*), die man Seele oder sonstwie nennt, bezogen sind (184 d). Das *αἰσθάνεσθαι* ist also eine Funktion der Seele. Diese kann aber nicht ohne ein *αἰσθητόν* stattfinden, das hinwieder nicht sein kann ohne einen bestimmten Eindruck (*πάθος, πάθημα*) in einem bestimmten körperlichen Organ. Wegen dieser Gebundenheit an körperliche Eindrücke in den Sinnesorganen ist das *αἰσθάνεσθαι* „sinnliches“ Erleben, d. h. ein Bewußtsein der Seele von körperlichen Eindrücken in bestimmten Sinnesorganen. Durchmustern wir nun die Inhalte, von denen wir Kenntnis haben und die wir bei unserm Erkennen verwenden, so finden wir darunter solche, welche nicht unter die *αἰσθητά* fallen können, weil sie nämlich entweder, wie das Sein (*οὐσία*), etwas bezeichnen, das den verschiedenen *αἰσθητά* gemeinsam ist, oder, wie Ähnlichkeit, etwas, das eine Relation derselben untereinander bildet. Also betrachtet die Seele diese Inhalte ihres Bewußtseins nicht, wie die *αἰσθητά,* mittels des Körpers, sondern mittels ihrer selbst. Die grundlegenden Inhalte dieser Art sind das Sein,

Identität und Verschiedenheit, Einheit und Mehrheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, gerade und ungerade Zahl, Gegensatz, schicklich und schimpflich, gut und böse[1]. Nun besteht gerade in der Prädikation dieser Begriffe von den Gegenständen die Erkenntnis der letzteren, weil erst mit dieser Prädikation von einem Denken des Seins und der Wahrheit dieses Denkens gesprochen werden kann. Also ist das sinnliche Erleben evident nicht die Erkenntnisfunktion des Bewußtseins.

Die von Platon zur Bezeichnung der Erkenntnisfunktion gewählten Ausdrücke zeigen in diesem letzten Abschnitt eine Mannigfaltigkeit wie in keinem einzigen zuvor. Außer häufigem *αἴσθησις* und *αἰσθάνεσθαι* finden wir *τὰ παθήματα* (186 c 2 und d 2); *κρίνειν* (186 b 8); *διανοεῖν* (185 a 4, 9; b 7); *ἐπισκέπτεσθαι* (185 b 5, 10; c 1); *ἐπισκοπεῖν* (185 e 2, 7); *τὸ κοινὸν λαμβάνειν* (185 b 8); *συμβάλλειν πρὸς ἄλληλα* (186 b 8); *ἐπορέγεσθαι* (186 a 4); *ἀναλογίζεσθαι* (186 a 10); *τὰ ἀναλογίσματα* (186 c 2); *τυχεῖν ἀληθείας* (186 c 7, 9); *ἅπτεσθαι ἀληθείας* (186 d 4, e 4); *συλλογισμός* (186 d 3).

Das Thema betrifft direkt die Frage, ob die *αἴσθησις* eine Erkenntnisfunktion sei. Diese Frage wird schlechthin verneint. Recht bezeichnend hierfür ist der Wortgebrauch Platons. *Αἴσθησις* und *αἰσθάνεσθαι* werden in erster Linie dann angewandt, wenn das einfache Bewußtwerden der durch die Sinnesorgane vermittelten Eindrücke, d. h. das sinnliche Erleben zu bezeichnen ist. Wir finden diese Wörter aber auch, wo das Erfassen von Urteilsprädikaten auszudrücken ist. Jedoch — und darin liegt unmöglich Zufall — nur in der Frage nach diesem Erfassen, während in der Antwort auf diese Frage *διανοεῖν* und *ἐπισκέπτεσθαι* in Benutzung treten. Man betrachte 185 a 4—6; 9; b 5; 7; c 7 f. mit d 4 und e 1. Bestände die Erkenntnis in der *αἴσθησις*, so müßten die begrifflichen Prädikate der Urteile sinnlich erlebt werden. Deshalb wird richtig von Platon das Bewußtsein dieser Prädikate durch *αἰσθάνεσθαι* ausgedrückt, wenn er jene Theorie nennt, dagegen durch andere Bezeichnungen, wenn er diese Theorie zurückweist. Die von ihm angewandten anderen Bezeichnungen aber haben den Sinn des

[1] Wir würden dieselben heute als kategoriale Begriffe bezeichnen.

beziehenden Betrachtens, Vergleichens, Urteilens [1]. Das Wesentliche dieser Bewußtseinsfunktionen, wodurch sie sich vom *αἰσθάνεσθαι* unterscheiden, ist nach Platons Ansicht nicht etwa dies, daß ihr Prinzip die Seele, und nicht der Körper ist; denn das ist auch ein Merkmal des *αἰσθάνεσθαι*. Vielmehr ist es dies, daß ihr Objekt kein durch Sinnesorgane vermittelter Eindruck ist, also gänzlich außerhalb der *αἰσθητά* in der Seele selbst gesucht werden muß. In der prädikativen Bestimmung der *αἰσθητά* durch diese unsinnlichen Begriffe liegt die Erkenntnis; denn als Urteilssubjekt hat Platon die *αἰσθητά* anerkannt, wie aus 185 a 8—b 9 evident hervorgeht.

Nicht nur Platons Begriff des *αἰσθάνεσθαι*, sondern auch der der *δόξα* ist durch die Erörterungen über die erste Definition der Erkenntnis klar geworden. Das *δοκεῖ μοι* ist nicht identisch mit *αἰσθάνομαι*, sondern bedeutet das gerade Gegenteil davon. „Soweit sind wir nun" — schreibt Platon 187 a — „vorangekommen, daß wir die Erkenntnis ganz und gar nicht in einem sinnlichen Erlebnis suchen, sondern nur unter jenem Namen, den die Seele erhält, wenn sie sich gemäß ihrer selbst mit dem Seienden beschäftigt. Das aber ist, wie ich glaube, der Name des Urteilens (*δοξάζειν*)" [2]. Dieses *δοξάζειν* ist bei Platon hier der Gattungsbegriff für die unsinnlichen Erkenntnisfunktionen der Seele. Hierbei schließt es keineswegs ohne weiteres die Bedeutung ein, daß es sich um ein bloßes Meinen oder Annehmen handele. Der Ausdruck *δόξα* kann diesen Sinn haben, kann aber auch ein sicheres und wahres Urteil über das, was ist, ausdrücken, wie z. B. in 185 e 8. In einem solchen Falle hat die *δόξα* den Charakter der *ἐπιστήμη*. Damit erhebt sich für Platon das Problem, durch

[1] Peipers erklärt sie so: „Plato beschreibt uns dann das Verfahren, welches die Seele mit ihren eigenen Kräften diesen *κοινά* gegenüber befolgt. Es sei ein Durchmustern (*ἐπανιέναι*), Vergleichen (*συμβάλλειν*) und Abschätzen des Einen gegen das Andere (*κρίνειν πρὸς ἄλληλα*) oder mit einem Wort ein Rechnen oder Erwägen (*ἀναλογίζεσθαι*), welches sich nicht auf den Moment beschränkt, sondern das Objekt ohne Rücksicht auf die zeitliche Schranke zu erfassen sucht." *a. a. O.* S. 252.

[2] Vgl. 190 a.

welche spezifischen Merkmale der Gattungsbegriff der δόξα zum Speziesbegriff der ἐπιστήμη d. h. der untrüglichen Erkenntnis des Ansichseienden determiniert werde [1]. Dieses Problem ist in wissenschaftlich genügender Weise erst dann, wie Platon wohl weiß, gelöst, wenn die Merkmale der ἐπιστήμη so bestimmt sind, daß sie begründen, warum diese δόξα wahr und unerschütterlich gewiß ist. Der Theaitet schließt, ohne diese Bestimmung gefunden zu haben.

---

[1] Über den Unterschied, den Protagoras zwischen φαίνεσθαι und δοκεῖν machte, vgl. H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik,* Leipz. 1912, S. 205—215. — Daß Plato in 161 c den Sokrates unter der Hand die Ausdrücke habe wechseln lassen, indem er statt φαίνεσθαι δοξάζειν, δοκεῖν usw. gebrauche, behauptet H. Schmidt, *Krit. Kommentar zu Platos Theätet,* Jahrb. f. klass. Philol., IX. Supplementband, Leipz. 1877, S. 475 Anm. 85; ferner Berkusky, *Platons Theätetos,* Diss. Jena 1873, S. 17.

Zur Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit Gottes.

Von Dr. phil. et theol. **Georg Wunderle,** Dozent am B. Lyzeum zu Eichstätt (Bayern).

Wenn man sich die Tatsache vor Augen hält, daß die Gotteslehre des Aristoteles die erste wissenschaftliche Darstellung dieses schwierigsten aller metaphysischen Gegenstände ist, so wird man nicht allzusehr überrascht sein von der verhältnismäßig großen Zahl der darin enthaltenen Rätsel und Unklarheiten [1]. Man braucht gar nicht an die Kontroverse zwischen Franz Brentano und Eduard Zeller über die Beziehung Gottes zur Welt zu denken, um sich davon zu überzeugen, daß manche dieser Schwierigkeiten mit Hilfe der uns von Aristoteles dargebotenen Gedanken überhaupt nie in befriedigender Weise gelöst werden können; es genügt auf jene scheinbar einfachen Bestimmungen hinzuweisen, die der Stagirite aus der populären Theologie entlehnt hat, ohne sie des näheren zu entwickeln und zu verarbeiten. Wir meinen hier vornehmlich die von Gott ausgesagten Begriffe des Lebens, der Glückseligkeit. Sie haben in dieser Verwendung nur insofern eine besondere Charakteristik erfahren, als ihnen zugleich im Hinblick auf das göttliche Sein selbst die *ἀιδιότης,* die Ewigkeit, beigelegt wird. Damit ist aber nur die neue Frage veranlaßt: Was versteht Aristoteles unter der „ewigen“ Dauer Gottes überhaupt?

Wir suchen im Folgenden diese Frage kurz zu beantworten; unsere Absicht zielt also ausschließlich darauf hin, den speziellen Sinn der *ἀιδιότης* in der aristotelischen Gotteslehre festzustellen [2].

---

[1] Vgl. Konrad Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes,* Münster i. W. 1893, S. 215 ff., bes. S. 220.

[2] Über den von Aristoteles häufig gebrauchten Terminus *ἀίδιος* haben wir in einem Beitrag zur Festschrift für Se. Exzellenz Freiherrn von Hertling (Freiburg i. B. 1913) gehandelt.

Daß der Stagirite die Ewigkeit für eine der wichtigsten Eigenschaften Gottes gehalten hat, ergibt sich schon aus der oftmaligen Wiederholung und nachdrücklichen Betonung des Begriffes *ἀίδιος* in den Partien seiner Werke, wo er das Dasein eines höchsten Wesens erweist oder das Leben desselben behandelt[1]. Sogar an der Stelle, die eine Art von Definition Gottes bringt, ist das Ewigsein besonders hervorgehoben: *φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός* (Met. XII, 7. 1072 b 28 ff.). Der Inhalt des Terminus *ἀίδιος* wird freilich nirgends so deutlich und genau umschrieben, daß wir seine verschiedenen Merkmale aus den einzelnen Texten bloß zu verbinden brauchten, um einen wissenschaftlichen Begriff zu bilden. Wenn wir dazu gelangen wollen, müssen wir das Verfahren der Ableitung und Erschließung anwenden. Den nächstliegenden Ausgangspunkt hiefür gibt uns die Begründung der ewigen Dauer Gottes an die Hand.

Wir wollen absehen von dem gelegentlichen Hinweis auf die Ordnung im Weltall, für die ein ewiges Prinzip gefordert wird; die diesen Gedanken ausdrückende rhetorische Frage: *πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀιδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος* (Met. XI [K] 2. 1060 a 26 f.) ist von keiner weiteren Erklärung begleitet und steht zudem in einem Buche, dessen Echtheit sehr umstritten ist[2]. Bevor wir indes auf das Hauptargument[3] für die Ewigkeit Gottes eingehen, nämlich auf die Ewigkeit der Bewegung, müssen wir kurz einer eigentüm-

---

[1] Dafür kommen hauptsächlich in Betracht: Das achte Buch der Physik, das zwölfte Buch (*Λ*) der Metaphysik; dazu noch das erste Buch und das erste Kapitel des zweiten Buches über das Himmelsgebäude.

[2] Die Echtheit des Buches XI (*K*) der Metaphysik wird von Spengel, Christ und besonders von Natorp geleugnet; neuestens sucht W. W. Jäger in seinen *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlin 1912, S 63 ff., die von den genannten Forschern vorgebrachten Einwände zu entkräften und die ersten acht Kapitel des umstrittenen Buches als „große Dublette“ hinzustellen.

[3] Wenn Elser *a. a. O.* S. 12 den Stagiriten noch als eigenen Grund die Tatsache des Werdens angeben läßt und zum Belege dafür auf Met. III, 4. 999 b 5 verweist, so ist das unzutreffend; denn an der Metaphysikstelle heißt

lichen Begründung gedenken, die Aristoteles für die Ewigkeit der Welt als des umfassenden Substrats aller Bewegung bietet.

Besonders in den drei letzten Kapiteln des ersten Buches über das Himmelsgebäude behandelt er die Entstehungslosigkeit und Unvergänglichkeit der Welt; seine Darlegungen richten sich in der Hauptsache gegen Platon, der zwar einen Anfang aber kein Ende des Kosmos behauptete, und versuchen zu zeigen, daß Anfangslosigkeit und Endlosigkeit einander notwendig fordern (vgl. de coelo I, 12. 281 a 28 ff.). Neben diesem Beweis aus inneren Gründen hat Aristoteles auch einen äußeren Beweis für die Ewigkeit der Welt vorgebracht. Wenigstens lassen uns zwei Fragmente, bei Philon und Cicero, an deren aristotelischem Charakter nicht gezweifelt wird, das erkennen. Nach dem ersteren erklärt er es für eine Gottlosigkeit, der Welt als dem sichtbaren Gott die Ewigkeit abzusprechen, nach dem letzteren beschuldigt er die Verteidiger eines Weltanfangs oder eines Weltendes der Torheit, weil sie mit ihrer Behauptung „auch dem Urheber der Welt eine Veränderung in seinen Entschlüssen (novo consilio inito), ein unendlich langes Zögern im Hervorbringen des Besten (tam praeclari operis inceptio)“ andichten[1]. In diesem Gedankengange tritt die innere Notwendigkeit der ewigen Dauer der Welt zurück; ihre Ewigkeit erscheint durchaus abhängig von der Unveränderlichkeit und absoluten Vollkommenheit Gottes. Man müßte in Gott einen förmlichen Wechsel seines Wollens, eine Aufeinanderfolge der Entschlüsse und Einwirkungen bezüglich der Welt voraussetzen, wenn diese entstehen und wieder zerfallen könnte. Weil in Gott keinerlei Möglichkeit dazu besteht,

---

es wohl: *ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀίδιον οὐδέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν.* Unter dem *ἀίδιον* ist indes, wie der Kontext zeigt, die unentstandene (*ἀγέννητος*) Materie zu verstehen (999 b 12 f.). Vgl. die Darstellung des Alexander von Aphrodisias (*Commentaria in Aristotelis Metaphysica,* ed. Hayduck [Berlin 1891]) 212, 21 ff.

[1] Den Text der Fragmente siehe in der *Berliner Aristoteles-Ausgabe* V, 1477 a 7 ff. und 1477 a 21 ff. Dazu vergleiche E. Zeller, *Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt,* Berliner Akademieabhandlungen 1878, S. 101 ff., bes. S. 102; dann E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II, 2, Leipzig [3]1879, S. 432 ff.

deswegen kann es auch für die Dauer der Welt keinen Anfang und kein Ende geben. — Wir sehen, wie stark in den beiden Fragmenten die absolute Notwendigkeit der ewigen Dauer Gottes im Gegensatz zu der bedingt ewigen Dauer der Welt betont wird, in welch innigen Zusammenhang die Ewigkeit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit gebracht ist. So läge es nicht sehr ferne, schon aus diesen Andeutungen den Schluß zu ziehen, es sei die göttliche Ewigkeit auch durch den Mangel jeglicher Sukzession ausgezeichnet. Indes mahnt uns die ganze Einkleidung dieser sicherlich der frühesten Zeit des Aristoteles angehörigen Gedanken zur Vorsicht, um so mehr als wir gleich erkennen werden, daß der Stagirite in seinen uns erhaltenen Lehrschriften bei seinem Hauptargument für die Ewigkeit Gottes den umgekehrten Weg einschlägt[1]. Und tatsächlich scheint sich der Begriff der göttlichen Ewigkeit durch die Ableitung aus der „ewigen“ Weltbewegung zu verdunkeln.

Wohl in der ausführlichsten Weise wird dieses Argument im sechsten Kapitel des achten Physikbuches erläutert. Ungefähr von der Mitte desselben an (259 a 13 ff.) wiederholt Aristoteles kurz seine früheren Darlegungen über die von ihm vertretene Kontinuität und Ewigkeit der Bewegung im allgemeinen und folgert dann (259 b 22 ff.): *ὥστ᾽ εἴπερ ἀνάγκη συνεχῶς εἶναι κίνησιν, εἶναί τι δεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός, εἰ μέλλει, καθάπερ εἴπομεν, ἔσεσθαι ἐν τοῖς οὖσιν ἄπαυστός τις καὶ ἀθάνατος κίνησις, καὶ μένειν τὸ ὂν αὐτὸ ἐν αὑτῷ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ· τῆς γὰρ ἀρχῆς μενούσης ἀνάγκη καὶ τὸ πᾶν μένειν συνεχὲς ὂν πρὸς τὴν ἀρχήν.* Die Grundlage dieser Beweisführung ist die Überzeugung von der Stetigkeit der Bewegung. Gerade die Kontinuität der Bewegung fordert als Ursache ein Wesen, das aus sich eine ununterbrochene Wirkung

---

[1] Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß unter Voraussetzung des Beweises für den ersten unbewegten Beweger aus dessen Ewigkeit ein stützendes Argument für die Ewigkeit des von ihm Bewegten geholt wird, wie das beispielsweise im achten Physikbuche am Ende des sechsten Kapitels geschieht. Dort lesen wir (259 b 32 ff.): *ἀλλὰ μὴν εἴ γέ ἐστί τι ἀεὶ τοιοῦτον, κινοῦν μέν τι ἀκίνητον δὲ αὐτὸ καὶ ἀΐδιον, ἀνάγκη καὶ τὸ πρῶτον ὑπὸ τούτου κινούμενον ἀΐδιον εἶναι.*

ausübt; würde seine Tätigkeit bloß nach Absätzen und Ruhepausen erfolgen, so könnte sie nicht die stetige Bewegung hervorbringen und somit nicht die letzte Ursache schlechthin sein. Als solche wurde sie aber aufgezeigt; darum muß ihr Wirken, ihr *κινεῖν* ein ununterbrochenes, stetiges sein gemäß der Stetigkeit des von ihr Gewirkten, d. h. der *κίνησις*. Preßt man die Ausdrücke, so wird man der Vermutung Raum geben, daß die Dauer des göttlichen Wirkens der Dauer der Weltbewegung ganz entsprechen müsse; nun ist aber die letztere mit Sukzession verbunden, also auch die erstere [1]. Aristoteles hat wenigstens an dieser Stelle der Übertragung der Stetigkeit von der (Welt-)Bewegung auf die Dauer der göttlichen Tätigkeit und damit des göttlichen Seins ausdrücklich kein Hindernis bereitet.

Ähnliches muß gesagt werden von den Erörterungen, welche nicht an die Bewegung im Allgemeinen, sondern an die Kreisbewegung des *οὐρανός* anknüpfen. Diese gilt dem Stagiriten als das Ideal der Bewegung (de coelo I, 9), deswegen weil sie die relativ einfachste, vollkommenste und gleichmäßigste ist (Phys. VIII, 9); sie allein kann auch immerwährend, *ἀίδιος* sein (Phys. VIII. 9. 265 a 25; vgl. de coelo I, 9; II, 1). Selbst ohne Stillstand und Ruhe, umfaßt sie alle anderen konkreten Einzelbewegungen, *τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν* (284 a 10 f.). Ist aber der *οὐρανός* das erste und nächste Objekt, auf welches Gott wirkt [2], so muß die Dauer der Himmelsbewegung zur Dauer des göttlichen Einwirkens in engster Beziehung stehen (vgl. Met. XII, 7. 1072 b 13 f.). Beide sind „ewig“ (vgl. de coelo II, 3. 286 a 8 ff.).

Nun kann nicht geleugnet werden, daß einige Momente auf die volle Gleichförmigkeit dieser zwei „Ewigkeiten“ hindeuten.

---

[1] Die Erklärung des Simplizius (*Commentaria in Aristotelis Physicorum libros* ed. Diels [Berlin 1895] 1259, 30 ff.) läßt uns für unseren Zweck im Stich.

[2] Der von Charles Werner (*Aristote et l'idéalisme Platonicien,* Paris 1910, S. 328 ff.) unternommene Versuch, den aristotelischen Gott als Seele des Himmels zu erweisen, steht im Widerspruch mit den unzweifelhaften Äußerungen des Stagiriten; vgl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II, 2, S. 456, 1; 422, 5.

In erster Linie die eigenartige Anschauung des Aristoteles von der Wirkung des Bewegenden auf das Bewegte. Diese Wirkung muß gleichsam in stetigem Flusse von dem einen auf das andere übergehen, was ohne fortdauernde Berührung beider (*θιγγάνειν*) nicht möglich erscheint[1]. Freilich verlangt Aristoteles nicht für alle Bewegungen eine gegenseitige Berührung, wie aus dem Schlusse des sechsten Kapitels vom ersten Buche über das Entstehen und Vergehen ersichtlich ist (323 a 28 ff.)[2]. Wenn das irgendwo von Wichtigkeit ist, dann gewiß für das Verhältnis Gottes zum Himmel, der von Gott „berührt" wird, aber Gott selbst nicht berühren kann. Mit der Einseitigkeit der Berührung ist der immaterielle Charakter derselben ohne weiteres gegeben; er wird auch in der Metaphysik, besonders im siebenten Kapitel des zwölften Buches von Aristoteles hervorgehoben. Darnach wäre die Dauer der Tätigkeit des ersten Bewegers ganz anders zu beurteilen wie die Dauer des ersten von ihm — vermittelst der geistigen „Berührung" — Bewegten. Indes hat der Stagirite diesen Ansatz hier nicht nur nicht in seine letzte Konsequenz entwickelt, im Gegenteil, er macht ihn sogar wieder zunichte, indem er einen konkreten Angriffspunkt der Wirkung Gottes auf den Himmel sucht[3]. Er entscheidet sich für den Umkreis der Himmelskugel (Phys. VIII, 10. 267 b 6 ff.), weil dieser dem Bewegenden am nächsten ist; dort muß also das Bewegende sein (267 b 9). Sein Bewegungsantrieb tritt nicht ruck- oder stoßweise hervor, sondern ist und bleibt kontinuierlich; denn *ἀεὶ . . . ὁμοίως ἔχον καὶ πρὸς τὸ κινούμενον ὁμοίως ἕξει καὶ συνεχῶς* (267 b 16 f.). Also wieder die Stetigkeit der Dauer auf Seite des Bewegten wie auf Seite des Bewegers! Und dazu einige Zeilen später die Bemerkung: *τὸ δέ γε πρῶτον κινοῦν ἀίδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον* (267 b 24 f.)[4], Gott bewirkt eine immerwährende Bewegung und

---

[1] Vgl. Zeller *a. a. O.* S. 356 f., wo die einschlägigen Stellen besprochen sind.

[2] Überdies verwendet Aristoteles den Ausdruck *θιγγάνειν* auch von der Beziehung des Denkens zum Gedachten; vgl. z. B. *Met.* XII, 7. 1072 b 21 und dazu Schweglers *Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles* IV (Tübingen 1848) S. 266 f. [3] Vgl. Zeller *a. a. O.* S. 377 f.

[4] Ähnlich heißt es *Met.* XII, 7. 1073 a 7: *κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον.*

unbegrenzte Zeit hindurch! Wir dürfen zwar dieser Äußerung nicht den Sinn unterlegen, als ob die Dauer des göttlichen Einwirkens mit der unbegrenzten Zeit, deren Substrat die anfangs- und endlose (Himmels-)Bewegung bildet, zusammenfalle [1], aber der Folgerung können wir nicht ausweichen, daß hier die Dauer Gottes als solche der unendlichen Zeit der himmlischen Kreisbewegung koexistent gedacht wird und dies in der Art, wie zwei stetige Dauern nebeneinander verlaufen. Gelegentlich (de coelo I, 9. 279 a 20 ff.) erscheinen sie beide so innig verschmolzen, daß schon die alten Erklärer im Zweifel waren, ob die Schilderung der glückseligen Beharrlichkeit dem *οὐρανός* oder dem *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* gelte [2]. So kann es nicht wundernehmen, wenn die Dauer Gottes analog der Dauer von Bewegung und Zeit als eine kontinuierliche Sukzession gefaßt wird. Franz Zigon [3] beispielsweise versteht unter dem *αἰὼν συνεχής*, den Aristoteles dem *θεός* in der eingangs zitierten Stelle aus dem siebenten Kapitel des zwölften Metaphysikbuches (1072 b 29) zuteilt, eine mit Sukzession verbundene Dauer, weil alles Kontinuierliche in stets wieder teilbare Teile getrennt werden kann, „was bei der Dauer ohne Aufeinanderfolge nicht denkbar ist". Dagegen könnte man einwenden, daß Aristoteles an der Stelle mit dem Beisatze *συνεχής* nur sagen wolle, das glückliche Leben Gottes sei nicht eine bloße Kette von einzelnen glücklichen Augenblicken wie beim Menschen (vgl. 1072 b 25), sondern ein immerwährendes, ununterbrochenes *εὖ ἔχειν*. Aber damit ist der Gedanke der *συνέχεια* eigentlich noch mehr unterstrichen [4] und die Tatsache irgendwelcher Sukzession innerhalb dieser „kontinuierlichen Dauer" Gottes bestätigt.

---

[1] Dagegen spricht zu deutlich *de coelo* II, 1. 283 b 29, wo der *οὐρανός* beschrieben wird als *ἔχων καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον*, sowie der Satz in *de coelo* I, 9. 279 a 17: *φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν.* Vgl. zur letzten Stelle Zeller *a. a. O.* S. 377, 6 und die interessanten kritischen Ausführungen bei Simplizius *a. a. O.* S. 741, 22 ff.

[2] Vgl. Zeller *a. a. O.* 364, 6.

[3] In seinem Aufsatze *über das Ävum* (*Philosophisches Jahrbuch* XXI, 1908) S. 491.

[4] Alexander von Aphrodisias bezeugt das durch seine Erläuterung, ohne freilich näher auf die vorwürfige Frage einzugehen; er schreibt

Wollte man demnach die *ἀιδιότης* Gottes allein nach der bisher behandelten Korrespondenz zwischen der Bewegung als Tätigkeit Gottes und der Bewegung als Wirkung dieser Tätigkeit bestimmen, so könnte man die Sukzession kaum ausschließen. Aber den vollständigen aristotelischen Begriff der göttlichen Ewigkeit hätte man trotzdem nicht gewonnen. Denn so wenig das auch zur Ableitung aus der Bewegung passen mag, Aristoteles bietet doch mehr wie einen Gesichtspunkt, der in der Dauer Gottes jede Sukzession unmöglich macht.

Vor allem wird die Ewigkeit des ersten unbewegten Bewegers oft genug durch die absolute Vollkommenheit charakterisiert. Die Gottheit existiert *ἐξ ἀνάγκης* (Met. XII, 7. 1072 b 10; vgl. Phys. VIII, 6. 259 a 14 f.), sie ist *τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον* (Met. V, 5. 1015 b 11 f.) und als solches schlechthin unabhängig in ihrem Bestehen und in ihrer Dauer; von ihr hängt sowohl der *οὐρανός* wie auch die *φύσις* ab (vgl. Met. XII, 7. 1072 b 13 f.). Das *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* bildet — trotz aller sonst behaupteten Koexistenz — für die Himmelsbewegung das Prinzip, wie aus der ganzen Gotteslehre des Stagiriten klar ist. Man kann hieraus wenigstens den bedeutsamen, von der christlichen Theologie[1] später so scharf ausgeprägten Unterschied zwischen unabhängiger und abhängiger Ewigkeit erkennen[2]; die Sukzessionslosigkeit der ersten ist dadurch allerdings nicht ohne weiteres dargetan.

(*Comm. in Ar. Metaph.* 699, 22 ff.): *ὥστε εἰ ζῷον ἀίδιόν ἐστιν ὁ θεός, πᾶν δὲ ἀίδιον ἐν συνεχείᾳ θεωρεῖται (εἰ γὰρ διαλιμπάνει, οὐκ ἀίδιον) ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχής (αἰὼν γάρ ἐστιν ἡ ἑκάστῳ συμπαρεκτεινομένη ζωή) ὑπάρχει τῷ θεῷ.*

[1] Vgl. dazu etwa Suarez, der sich über die duratio increata und duratio creata in seiner 50. disputatio metaphysica, sectio III in scharfsinniger Erörterung verbreitet (Suarez, *Opera omnia;* tomus XXVI [Paris 1866] 922 ff.).

[2] Auch den neuplatonischen Kommentatoren war derselbe bereits geläufig, wie z. B. aus der sehr beachtenswerten Erörterung des Damaszius bei Simplizius (*Comm. in Ar. Phys.* [Corollarium de tempore] 781, 1 ff.) zu ersehen ist: *Τί διοίσει, φαίη τις ἄν, τοῦ αἰῶνος ὁ συνηγμένος εἰς ἓν ὡς λέγομεν χρόνος; ὁ γοῦν Ἀριστοτέλης αἰῶνα τοῦτον ἂν λέγοι εἶναι ἐν τῷ περιέχεσθαι τὸν ἑκάστοτε γινόμενον ἕκαστον χρόνον. καὶ τάχα ἂν κατακολουθοίη μᾶλλον Ἀριστοτέλει τοῦτο λέγων Ἀλέξανδρος. ἢ πρὸς μὲν Ἀλέξανδρον εἴποι τις ἄν, ὡς εἴη σκεπτέον, εἰ ταὐτὸν Ἀριστοτέλης θήσεται τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀεὶ τῆς τε τοῦ πέμπτου*

Indes ist eine sichere Grundlage für die Gewinnung dieses Begriffes geschaffen; denn „das“ Notwendige und Unabhängige ist auch „das“ Einfache (vgl. Met. V, 5. 1015 b 12), Wirkliche (Met. XII, 7. 1072 b 7 f.) und Unveränderliche (Met. XII, 9. 1074 b 26). Zur Erklärung der absoluten Unveränderlichkeit dient nicht bloß das allgemeine Argument, daß es im schlechthin Wirklichen keinerlei Möglichkeit zum Anderssein gebe, sondern auch der besondere Hinweis auf das Denken als die eigentümliche Lebenstätigkeit des göttlichen Wesens (Met. XII, 7. 9)[1]. Gott denkt sich selbst als das höchste und vollkommenste Objekt (1074 b 26). Seine Denktätigkeit ist lauterste Aktualität (1074 b 28 ff.); sie kann nicht nach Weise des menschlichen Denkens vorgestellt werden, das bald von diesem bald von jenem Objekt aktualisiert wird, sondern in ihr sind Denken und Gedachtes schlechthin identisch (vgl. 1075 a 3 ff.). Und da dem Gedachten in Gott, d. h. eben der göttlichen Wesenheit selbst, absolute Einfachheit zukommt, so kann sich auch das göttliche Denken daran nicht in sukzessiv wiederholten Akten betätigen, sondern ist und bleibt ein für allemal im Akte (1075 a 5 ff.): *οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα* (1075 a 10), oder wie Alexander von Aphrodisias kurz und treffend erklärt: *ἀμερὴς ὢν ἐν ἀμερεῖ, εἰ θέμις λέγειν, τῷ νῦν τῷ ἀτόμῳ ἑαυτὸν νοεῖ*[2]. Wenn das göttliche Denken sich ewig in dem Jetzt vollzieht, dann kann von einer Sukzession innerhalb der göttlichen Dauer natürlich keine Rede mehr sein; gleich der Tätigkeit Gottes besteht die Dauer Gottes

---

σώματος οὐσίας καὶ τῆς τοῦ ἀκινήτου ὀρεκτοῦ. εἰ γὰρ αὕτη μὲν αἰτία, ἐκείνη δὲ ἀπ' αἰτίας, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ, καὶ εἰ μὴ γένεσιν ἀξιοῖ κατηγορεῖν τῆς σωματικῆς ἀιδιότητος (τοῦτο γὰρ μόνον τὸ ὄνομα παραιτεῖσθαί φησιν), εἰ δ' οὖν διαφέροι, συγχωρήσειεν ἂν καὶ τὸ ἀεὶ διττὸν εἶναι, τὸ μὲν αἰτίαν, τὸ δ' ἀπ' αἰτίας. ἡμεῖς δὲ οἱ τὸ ὑπὸ ἑτέρου ὑφιστάμενον γενητὸν εἶναι καὶ γινόμενον ὁμολογοῦντες εἰκότως ἂν οὐκ αἰῶνα καλοῖμεν αὐτὸν ἀλλὰ χρόνον, αἰῶνος εἰκόνα πρώτην τιθέμενοι ταύτην. — Dazu vergleiche man den platonischen *Timäus* 37 D.

[1] Vgl. Zeller *a. a. O.* S. 362, 5.

[2] *Comm. in Ar. Metaph.* 714, 14 f. Vergleiche dazu 714, 23 f.: *τὸν ἅπαντα αἰῶνα ὁ πρῶτος νοῦς αὐτὸς ἑαυτὸν νοεῖ ἀμερῶς καὶ ἀχρόνως.* — Zum obigen nehme man noch folgenden Gedanken des Aristoteles aus der *Nikomachischen Ethik* (VII, 15. 1154 b 24 ff.) hinzu: *ἐπεὶ εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν· χαίρει ἡδονήν.*

ganz zugleich[1]. Hiermit sind wir beim Begriff der eigentlichen Ewigkeit angelangt, den Aristoteles freilich noch nicht terminologisch entwickelt und festgelegt hat; wir dürfen aber den wesentlichen Inhalt desselben darin ausgedrückt sehen, daß das oberste Prinzip als *ἁπλῶς καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον* bezeichnet wird (Phys. VIII, 6. 260 a 18)[2]. Fast der gleichen Worte hatte sich bereits Platon bedient, als er im Timäus (37 D) die Zeit das Abbild der in einem verharrenden Ewigkeit (*μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνί*) nannte.

Vergegenwärtigen wir uns zum Schlusse kurz das Ergebnis unserer Skizze! Aristoteles bietet der Hauptsache nach zwei Gedankenreihen für die nähere Bestimmung der Ewigkeit Gottes dar. In der einen wird die ewige Dauer des ersten Bewegers auf die anfangs- und endlose Stetigkeit der Bewegung gestützt; infolge der weitgehenden Angleichung der Ewigkeit der Bewegung und der Ewigkeit Gottes ist es ihm aber nicht möglich, die Sukzession von der ewigen Dauer Gottes fernzuhalten. Die andere nimmt ihren Ausgang vom göttlichen Wesen und seiner vollkommensten Tätigkeit und führt in ihrer letzten Folgerung sicher zur Leugnung jeglicher Aufeinanderfolge im göttlichen Sein. Die Untersuchungen der Metaphysik, in denen dieses zweite Moment mehr zur Geltung kommt, zeigen den größeren Gedankenfortschritt. Aber auch hier fehlt noch die klare, endgültige Formulierung des Begriffes der göttlichen *ἀιδιότης* und die Lösung der aus dem ersten Gedankengang stammenden Schwierigkeiten.

---

[1] „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" lautet die klassische Definition des Boëtius (*De consol. phil.* V, *pros* 6). Interessant ist der Vergleich des tota simul mit den *ἅμα ὅλα = αἰώνια*, von denen Simplizius in seinem Physikkommentar 739, 21 spricht.

[2] Bei der Stelle *Phys.* VIII, 6. 259 b 26: *καὶ μένειν τὸ ὂν αὐτὸ ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ* könnte man, dem Kontext entsprechend, eher an das rein kontinuierliche Beharren denken. Denn in dem ganzen Zusammenhang wird die Kontinuität der Bewegung der Kontinuität ihres Prinzipes an die Seite gesetzt.

Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie.

Von Prof. **Dr. M. Wittmann** in Eichstätt (Bayern).

Eine spezifisch mittelalterliche, wenn auch niemals allgemein anerkannte Lehre ist es, daß in den endlichen Dingen Wesenheit und Dasein real verschieden sind, zwei sachlich verschiedene Konstitutive der erschaffenen Wesen darstellen; spezifisch mittelalterlich insofern, als sie in solcher Gestalt weder einer früheren noch einer späteren Periode des philosophischen Denkens geläufig ist, weder im Altertum zur Ausbildung gelangt [1], noch auch in die modernen Systeme übergegangen ist. Was die Entstehung dieser eigentümlichen Lehre angeht, so hat die historische Analyse bereits festgestellt, daß die Geschichte auch hier eine ganze Anzahl von Fäden miteinander verwoben hat [2]. Wurde von Augustin, Pseudo-Dionysius und Boethius die Unterscheidung eines aus sich Seienden und eines durch Teilnahme Seienden, von Boethius auch die Gegenüberstellung von quod est und quo est entlehnt, so tritt andererseits und vor allen Dingen der Einfluß der Araber zutage. In der Tat, der eigentliche und fertige Gedanke geht nicht auf das christliche Altertum zurück, sondern wird den Scholastikern von den Arabern übermittelt. Und die Gegensatzpaare aus sich Seiendes — durch Teilnahme

---

[1] Zur Frage, inwiefern eine Unterscheidung der Begriffe Wesenheit und Dasein schon bei Aristoteles gefunden werden darf, siehe E. Arleth, *Die metaphysischen Grundfragen der aristotelischen Ethik,* Prag 1903, S. 52. Und besonders Arleths Aufsatz, *Die Philosophie und ihre Geschichte,* Österreichische Mittelschule, X. Jahrg., Wien 1896, S. 247 ff.

[2] St. Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik,* München 1900. Cl. Baeumker, *Witelo,* Münster 1908, S. 336.

Seiendes, quod est — quo est werden an die schon ausgebildete Lehre von außen herangebracht und so mit dem Unterschied von Wesenheit und Existenz nachträglich zusammengelegt. Weist sonach die Hauptbewegung auf die Araber hin, so kann die Entstehungsgeschichte zunächst nur von dieser Seite her aufgehellt werden.

1. Hiezu nun enthalten die Werke, die uns in den letzten Jahren zur arabischen Philosophie beschert wurden, speziell die zahlreichen, überaus verdienstvollen Publikationen M. Hortens, neues Material. Nach einer zweifachen Richtung läßt sich auf Grund derselben der Gang der Dinge näher bestimmen. Dies einmal, sofern der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung, der Ursprung einer sachlichen Unterscheidung von Wesenheit und Existenz festgestellt werden soll. Bisher war soviel klar, daß ein Ausfluß der platonischen Philosophie, und zwar eine Weiterbildung des Gegensatzes zwischen der Idee als Wesenheit und der sinnlichen Erscheinung vorliegt. Ja, es gewinnt den Anschein, daß dieses Verhältnis schon von den Arabern selbst, wenigstens von Algazel, teilweise durchschaut worden ist. Die Unterscheidung zwischen dem notwendigen Wesen und der möglichen Erscheinung, so berichtet dieser Autor, hat dazu geführt, daß die Philosophen in den möglichen Dingen die Existenz von der Wesenheit trennten und sie geradezu als Akzidens oder Eigenschaft auffaßten, und zwar als eine Eigenschaft, die nicht im Wesen selbst enthalten ist, sondern von außen hinzukommt. Alles Mögliche, Besondere, hat sein Wesen im Allgemeinen, in der Quidität, die im Verstande ist. Soll diese Quidität, diese geistige Wirklichkeit auch in den Dingen realisiert werden, dann muß zu ihr die Existenz hinzukommen, was nur durch eine entsprechende Ursache geschehen kann [1].

Wenn auch aus dieser Darstellung nicht mit Sicherheit zu entnehmen ist, ob Algazel wirklich schon an die platonische Philosophie als die letzte Quelle unserer Lehre ge-

---

[1] T. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Ġazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd,* Straßburg 1894, S. 53.

dacht hat, so erscheint diese doch in einer Fassung, die auf jenen Zusammenhang deutlich genug hinweist. Die Gegenüberstellung des notwendigen Wesens und der möglichen Erscheinung führt unverkennbar den Gegensatz weiter, der bei Plato zwischen dem Ideenreich und der Erscheinungswelt besteht. Das eine Glied dieses Verhältnisses scheint sogar unverändert geblieben zu sein, sofern die Idee schon bei Plato den Charakter der notwendigen Wesenheit besitzt. Aber auch das andere hat sich von der ursprünglichen Gestalt nur wenig entfernt; dem Geiste der platonischen Lehre entspricht es noch, der Idee oder Wesenheit die „mögliche Erscheinung“ gegenüberzustellen. Immerhin ist hier die besondere Form des Gedankens bereits das Werk der arabischen Philosophie, zu deren charakteristischen Denkrichtungen es gehört, von dem Absoluten als dem schlechthin Notwendigen die endlichen Dinge als die „möglichen“ zu unterscheiden[1] und so einen eigenartigen, auf einer Verschmelzung einer griechischen und einer muslimischen Auffassung beruhenden Kontingenzbegriff zum Ausdruck zu bringen.

Indessen ist hiemit der geschichtliche Hergang, der aus der körperlichen Erscheinung im Sinne Platos allmählich, durch die „mögliche Erscheinung“ der Araber hindurch, die Existenz werden ließ, noch nicht durchsichtig gemacht; und das ist die Stelle, wo unsere bisherigen Kenntnisse durch Hortens Forschungen über Alfarabi ergänzt werden. Der Araber erörtert nämlich den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in der Weise, daß hiebei Dasein und Individualität als identische Begriffe betrachtet werden. Dem Philosophen scheint es ein und dasselbe Verhältnis, ein und dieselbe Sache zu sein, ob der Wesenheit die Existenz oder die Individualität gegenübergestellt wird. Die Existenz fällt mit der Individualität oder völlig konkreten Erscheinungsweise zusammen[2]. Unleugbar ist diese Darstellung geeignet, die geschichtliche Entwicklung

---

[1] Vgl. Horten, *Die Metaphysik Aricennas,* Halle 1907, S. 61 ff.

[2] Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis,* Münster 1906, S. 10 ff., 108 f. Vgl. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,* Bonn 1902, S. 10, 12.

unserer Lehre vollständiger übersehen zu lassen. Ein neues Stadium dieser Entwicklung wird in den Gesichtskreis gerückt, eine Periode, die in der schwebenden Frage Existenz und Individualität noch nicht auseinanderhält. Der Weg, der von der platonischen Metaphysik zur mittelalterlichen Unterscheidung von Wesenheit und Dasein geführt hat, ist jetzt bestimmter bezeichnet. Nicht schon das Dasein, sondern bloß die konkrete Erscheinung steht bei Plato der allgemeinen Wesenheit gegenüber. Die Tatsache nun, daß den arabischen Denkern Individualität und Existenz teilweise zusammenfallen, läßt erkennen, daß der historische Prozeß von der Individualität, vom Gedanken der konkreten Einzelerscheinung ausgegangen ist, um diese mit der Zeit in die Existenz umzuprägen. Sowohl der Punkt innerhalb der platonischen Philosophie, an welchem die Bewegung einsetzt, als auch deren Verlauf springt nunmehr deutlicher in die Augen. Steht ursprünglich der allgemeinen Wesenheit nur die sinnlich-individuelle Erscheinung, in der ausgebildeten Lehre des Mittelalters nur die Existenz gegenüber, so wollen in einer mittleren Periode beide Begriffe zusammenfallen [1]. Begreiflicherweise geht diese Wandlung nicht vor sich, ohne daß immerhin auch das andere Glied des Verhältnisses einigermaßen in Mitleidenschaft gezogen wird. Die allgemeine Wesenheit als solche ist freilich geblieben; trotzdem ist eine Verschiedenheit der Nuance nicht zu verkennen. So wenig Individualität und Existenz ein und dasselbe sind, ebensowenig können sich ihre Korrelate vollständig decken. Liegt in dem einen Fall der Nachdruck auf dem Allgemeinen, so im anderen auf der Wesenheit [2].

---

[1] Auch Horten (*Buch der Ringsteine Farabis,* S. 103) scheint sich den Entwicklungsgang in dieser Weise vorzustellen, glaubt aber gleichwohl, einer auch sonst bekundeten Neigung folgend, in der Zusammenlegung von Individualität und Existenz einen „Zug von gemäßigtem Realismus", einen „Einfluß aristotelisch-empirischer Denkweise, nach der nur das Individuum real existiert (nicht die platonischen Allgemeinbegriffe) und umgekehrt, das, was existiert, Individuum" ist (*a. a. O.* S. 109 f.), erblicken zu sollen.

[2] Vollständig ist die Zusammenlegung von Existenz und Individualität auch später nicht verschwunden. S. Horten, *Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi,* Bonn 1910, S. 55 Anm. 1 u. 2.

2. Nach anderer Richtung bieten Hortens Arbeiten zur Spekulation der arabischen Theologen wertvolle Aufschlüsse. Daß auch hier das Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein eine Rolle spielt, war allerdings schon durch A. Schmölders[1], H. Steiner[2] und besonders durch A. Biram[3] bekannt geworden, abgesehen davon, daß diese Kenntnis zum Teil auch schon aus allgemein zugänglichen Quellenwerken, wie aus Schahrastâni[4] geschöpft werden konnte. Darnach stritten die Theologenschulen von Basra und Bagdad darüber, ob auch ein Nichtseiendes existiert. Und in Basra wurde die Frage bejaht und insofern gelehrt, daß etwa die Substanz schon im Zustand des Nichtseins Substanz sei, das Akzidens schon im Zustand des Nichtseins Akzidens. In diesem Sinne gilt auch das Nichtexistierende bereits als etwas Reales, wenn auch die äußere Existenz oder Erscheinung fehle[5]. Inwiefern hiemit ein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein ausgesprochen ist, leuchtet ein. Ist die Wesenheit schon vor der Existenz, unabhängig von ihr, eine Realität, so muß die hinzutretende Existenz eine weitere, von ihr verschiedene Realität sein.

Zugleich springt in die Augen, daß hier der Gedanke in anderer Gestalt auftritt, als bei den eigentlichen, von den Arabern allein sog. Philosophen. Handelt es sich doch trotz einer großen Anzahl gemeinsamer Elemente um zwei wesentlich verschiedene Formen der Spekulation. Zehren die Philosophen, soweit das griechische Altertum in Betracht kommt, nahezu ausschließlich von der platonischen und aristotelischen Gedankenwelt, so greifen die Theologen auf die Atomistik zurück, um dieses System in ihrer Art weiterzubilden[6]. Gerade innerhalb dieses Zusammenhangs erscheint nun auch jene Unterscheidung

---

[1] *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes,* Paris 1842, S. 146 ff. 199 ff.

[2] *Die Mutaziliten oder Freidenker im Islam,* Leipzig 1865, S. 81 ff.

[3] *Kitābu 'l-Masā'il fi'l Ḫilāf beyn al-Baṣrijjîn wa'l Bagdadijjîn.* Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern, ediert, Leiden 1902.

[4] *Religionsparteien und Philosophenschulen.* Aus dem Arabischen übersetzt von Haarbrücker, Halle 1850—1851.

[5] Biram *a. a. O.* S. 13. 27 ff

[6] *a. a. O.* S. 5 ff.

von Wesenheit und Dasein, sowenig auch im Altertum ein Ansatz zu einer solchen Kombination zu entdecken ist. Bei den Philosophen nur mit platonischen und aristotelischen Gedanken in Verbindung gebracht, ist sie hier dem atomistischen System eingegliedert. Des Näheren ergibt sich auf Grund der von Horten[1] erschlossenen Quellen folgendes Verhältnis.

Vor allem ist die Problemstellung der Theologen eine ganz andere als die der Philosophen. Wenden sich diese unmittelbar den Dingen der Erscheinungswelt zu, um eine Frage aufzuwerfen, die deren metaphysische Konstitution betrifft, so haben jene zunächst nicht die Erscheinungswelt im Auge, fragen vielmehr nach einer Welt übersinnlicher Realitäten. Und dieses Übersinnliche, um dessen Realität sich die Kontroverse dreht, wird als das Nichtseiende bezeichnet. Die Frage ist also insofern nicht, ob die Dinge der sichtbaren Welt aus Wesenheit und Dasein zusammengesetzt sind, sondern, ob es über und vor den Dingen ein „Nichtseiendes" gibt. Erst sofern sich herausstellt, daß dieses Nichtseiende, dessen Realität von der Schule in Basra behauptet wird, nichts anderes ist als die Wesenheit der Dinge der phänomenalen Welt, so daß also gemeint ist, daß die Realität jener Wesenheiten nicht an die Erscheinungswelt gebunden ist, erst insofern nimmt die theologische Lehre vom Nichtseienden zugleich den Charakter einer Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in den Dingen der Erscheinungswelt an. Vorerst aber gehen die Theologen von einer anderen Frage aus als die Philosophen, ein Unterschied, der, wie sich zeigen wird, für das historische Verständnis bedeutungsvoll ist.

Ein weiterer Unterschied ist hiermit unmittelbar gegeben, nämlich, daß die Lehre in ihrer theologischen Fassung einen Versuch zur Lösung des Werdeproblems darstellt. Das Werden der Dinge kennzeichnet sich als einen Übergang der bloßen Wesenheit in den Zustand der Existenz; und dem ent-

[1] Außer den schon angeführten Werken *(Die philosophischen Systeme; Rázi und Tusi)* kommen noch folgende in Betracht: *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam,* Bonn 1910; *Die Philosophie des abu Raschīd,* Bonn 1910.

sprechend wird jetzt auch der Schöpfungsgedanke bestimmt. Das Atom oder, was dasselbe ist, die Substanz, gilt den arabischen Theologen nicht mehr wie einem Demokrit als unentstanden, sondern als das Werk göttlicher Schöpfertätigkeit. Dies jedoch in der Weise, daß in den Augen der Mutaziliten oder freisinnigen Theologen die Schöpfung nicht eine Hervorbringung aus dem Nichts bedeutet, sondern nur darin besteht, daß der realen Wesenheit die Existenz beigefügt wird, eine Anschauung, die von den Rechtgläubigen, so von der Schule in Bagdad, als eine unstatthafte Einschränkung der göttlichen Allmacht empfunden und darum verworfen wird[1]. Gehen sonach die Theologen vom Nichtseienden, d. h. von der reinen oder übersinnlichen Wesenheit aus, so die Philosophen von den Dingen. Enthält dort der Gedanke unmittelbar einen bestimmten Werdevorgang, so handelt es sich hier nur um eine Frage der Wesenskonstitution. Wird dort der Werdeprozeß, die Entstehung der sichtbaren Dinge, in zwei verschiedenen Stadien auseinandergelegt[2], so wird hier das fertige Ding in zwei Konstitutive aufgelöst. Dort ist die Meinung, daß den Dingen der Erscheinungswelt eine Welt von Wesenheiten vorausgeht, hier, daß die Dinge der Erscheinungswelt in zwei verschiedene Bestandteile zerfallen. Die weitere Entwicklung des Gedankens führt allerdings auch bei den Philosophen zum Ergebnis, daß die Existenz nicht aus dem Wesen selber fließt, sondern von außen her mitgeteilt wird[3], so daß sich als logische Folge ein ähnlicher Werdebegriff einstellt, wie bei den Theologen. Vollständig aber fehlt hierbei, wie es scheint, der Versuch, aus den Wesenheiten zunächst eine Welt reiner, übersinnlicher Realitäten zu machen. Die Wesenheit wird zwar von der Existenz sachlich unterschieden, nicht aber ihr zeitlich vorausgeschickt. Und insofern weist die Lehre bei den Theologen

---

[1] Biram *a. a. O.* S. 31 Anm. 2. Horten, *abu Raschīd,* S. 42; *Rázi und Tusi,* S. 41 ff.; *Philosophische Probleme,* S. 7. 73; *Systeme,* S. 31. Vgl. Averroes, *Opera,* Venetiis 1552, vol. IV. Comm. in phys. fol. 155 col. 2.

[2] Horten, *abu Raschīd* (S. 13): Sein und Nichtsein bilden zwei positive Phasen in der Entstehung des Dinges.

[3] Horten, *Ringsteine,* S. 10 ff.

eine Gestalt auf, die dem platonischen Ausgangspunkt noch erheblich näher liegt als die philosophische Darstellung: In den bloßen, der sinnlichen Erscheinung vorausgehenden Wesenheiten besteht die platonische Ideenwelt im Grunde unverändert fort. Es sind die platonischen Ideen, nicht als immanente Wesenheiten gedacht, sondern als Substanzen, die zunächst außerhalb der Erscheinungswelt bestehen.

Ein Merkmal aber ist an diesen übersinnlichen Wesenheiten der arabischen Theologie aus dem platonischen Vorbild nimmermehr zu erklären, jener Gesichtspunkt, unter dem sie an erster Stelle angeführt werden, nämlich der des Nichtseienden. Nichts könnte dem anfänglichen und tatsächlichen Begriff der platonischen Idee schärfer widerstreiten als das Nichtseiende. An diesem Punkte kann somit die arabische Doktrin schlechterdings nicht aus platonischer Quelle geflossen sein, kann sie unmöglich eine geradlinige Weiterbildung der platonischen Auffassung darstellen. Hier drängt sich ein ganz anderes, dem sonstigen Ausgangspunkt diametral entgegengesetztes Moment ein. Der Umstand, daß unsere Lehre im Zusammenhang mit der antiken Atomistik auftritt, führt ohne weiteres auf die Spur. Mit diesem System stoßen die mittelalterlichen Denker auf die altgriechische Streitfrage, ob auch das Nichtseiende ist; und gleich den Atomikern bejahen sie die Frage. Zur näheren Bestimmung des Nichtseienden benutzt man aber nicht mehr den leeren Raum, sondern die platonischen Ideen, so sehr auch eine solche Synthese dem ursprünglichen Charakter der beiden Begriffe widerstreiten will. Und so gewaltsam für die platonische Idee die Verbindung erscheinen mag, die radikalere Umgestaltung ist doch auf der andern Seite, am Nichtseienden oder leeren Raum vor sich gegangen: Ein Nichtseiendes dieser Art, als in sich bestehende Wesenheit gedacht, hat nur noch den Namen vom Nichtseienden bewahrt. Die antike Frage nach dem Nichtseienden erhält eine neue Lösung. Das Nichtseiende der arabischen Atomistik besitzt eine ganz andere Gestalt als dasjenige der griechischen; platonische und atomistische Prinzipien sind in höchst eigenartiger Weise miteinander verschmolzen.

Damit noch nicht zufrieden weiß das unhistorische Verfahren des Mittelalters und insbesondere die für die Araber charakteristische Neigung zum Schematisieren auch noch weiterhin die verschiedenartigsten Gedankengebilde miteinander zu vereinigen. Fällt einerseits das Nichtseiende mit der platonischen Idee und insofern mit einem völlig entgegengesetzten Begriffsinhalt zusammen, so nimmt es auf der andern Seite Züge von einem Gegensatz anderer Art an, nämlich vom Atom. Soweit die antike Atomistik Nichtseiendes und Atom auseinanderrückt, bei den Arabern fließen beide teilweise ineinander. Dies im Grunde schon damit, daß das Nichtseiende zur Wesenheit geworden ist, als Wesenheit oder Substanz aber in der Atomistik eben das Atom erscheint. Begreiflich, daß auf dieser Grundlage vom Atom noch andere und speziellere Merkmale auf das Nichtseiende übergehen. So, wenn das Nichtseiende, die den Erscheinungen vorausgehende Wesenheit oder Substanz, von manchen bereits mit der Eigenschaft der Raumerfüllung ausgestattet wird[1]. Das gleiche ist der Fall, wenn Abu Isḥāk lehrt, daß ein Nichtseiendes sich nicht schon unmittelbar von einem anderen unterscheidet, sondern erst durch den Hinzutritt weiterer Attribute[2]; Wenn hier lauter Gleichwertigkeit in die Welt des Nichtseienden oder der Wesenheiten hineingetragen wird, sind letztere offenbar nichts anderes als die alten Atome.

Knüpft also diese Lehre vom Nichtseienden zunächst an die Atomistik an und zwar an den Gegensatz zum Atom, eben an das Nichtseiende oder Leere, so müssen daneben noch völlig anders geartete Begriffe zum Vorbilde dienen, sowohl die platonische Idee, wie das Atom. Die heterogensten Auffassungen werden ineinander gelegt. Und doch sind hiermit die Gesichtspunkte, die an dieser seltsamen Begriffsbildung beteiligt sind, noch nicht vollzählig aufgeführt; auch die islamisch-arabische Gedankenwelt liefert ihren Beitrag. Geht die Neigung, in dem Nichtseienden oder der reinen Wesenheit das Ideale, Gedankenhafte, das Objekt und Korrelat des Denkens zu erblicken, auf die platonische Quelle zurück, so entspricht

[1] Biram *a. a. O.* S. 27. Horten, *Systeme,* S. 40.

[2] Biram *a. a. O.* S. 27.

es islamischer Eigenart, daselbst das Gewollte oder Vorherbestimmte, also das Willensobjekt zu erkennen [1]. Auch griechischer Intellektualismus und islamischer Voluntarismus sollen hier miteinander verschmelzen.

Auf Grund der vorausgehenden Analyse dürfte sich die Bewegung, die zu dem so eigenartig zusammengesetzten Begriff des Nichtseienden geführt hat, in der Hauptsache überschauen lassen. Die erste Anregung ist allem Anscheine nach von der Erneuerung der Atomistik ausgegangen, sofern dadurch die Araber vor die Frage gestellt wurden, was vom Nichtseienden zu halten sei. Die Frage wird positiv beantwortet, aber nicht mehr mit Hilfe eines leeren Raumes, sondern der platonischen Idee, eine Lösung, die dem nicht wenig naiven Begriffsrealismus der Araber um so eher zusagen mochte. Das Nichtseiende wird zur platonischen Idee. Die übrigen, vom Atom und von der spezifisch-islamischen Gedankenwelt hergenommenen Merkmale schließen sich erst an.

Auf zwei verschiedenen Wegen und in zweifacher Gestalt durchzieht somit der reale Unterschied zwischen Wesen und Dasein die arabische Philosophie. Die Anknüpfung an Platon ist in beiden Fällen unverkennbar [2]. In die Scholastik mündet direkt nur eine dieser beiden Strömungen ein, nämlich die der „Philosophie", nicht auch die des Kalām.

---

[1] *a. a. O.* S. 28.

[2] Horten weist zu wiederholten Malen auf Beziehungen zur indischen Spekulation hin (*Probleme,* S. 65 Anm. 1; *Systeme,* S. 4. 17); das Verhältnis zur griechischen Philosophie läßt er unberührt. S. Horovitz dagegen glaubt bei den Theologen speziell eine Beziehung zum platonischen Sophistes feststellen zu können (*Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam,* Breslau 1909, S. 71 f.).

Neues zur Modustheorie des abu Háschim (933 †).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam.

Von Dr. Max Horten, Privatdozent für orientalische Sprachen zu Bonn.

Das große Ereignis in der islamischen Philosophie zu Beginn des zehnten Jahrhunderts war die Lehre des a. H. von den Modi [1]: Die Eigenschaften Gottes, die Universalia der Dinge und unkörperlichen Inhärenzien der Substanzen (z. B. das Wissen im Wissenden) sind Modi der betreffenden Träger.

Die Modustheorie betrifft eine theologische, eine erkenntnistheoretische und eine metaphysische Frage. Man könnte über den Ausgangspunkt derselben streiten und ihn auf dem einen oder anderen Gebiete suchen, z. B. auf dem theologischen, so daß er auf den übrigen Gebieten eine Übertragung wäre. Alle Auffassungsweisen lassen sich verteidigen; denn die Modustheorie ist im Grunde eine metaphysische, betrifft also die Voraussetzungen aller Wissenschaften und hat ihre Anwendung in diesem oder jenem einzelnen Gebiete, ohne von einem ausschließlich auszugehen und in der anderen ausschließlich Übertragung und Anwendung zu sein.

Betrachten wir die Modustheorie bei abu Háschim im Gesamtbilde seiner Philosophie, so wird die Berechtigung ihrer

---

[1] Die folgenden Zeilen sind Ergänzungen zu meinem gleichbetitelten Aufsatze in der ZDMG, 1909, Bd. 63, S. 303 ff. Vgl. ferner: Franke, *Ein mutazilitischer Kalām aus dem 11. Jahrhdt.* SWAW Bd. 71, S. 190 ff.; Munk, *Guide des Égarés* I 51; Guttmann, Moritz, *Die Mutakallimūn;* Spitta, *Aschari 39.* A. H. war bis Ende des 11. Jahrhunderts der führende Geist in der liberalen Theologenschule von Basra. Seine Moduslehre machte auf die Denker seiner Zeit so sehr den Eindruck eines konsequenten und annehmbaren Systems, daß selbst zwei seiner bedeutendsten Gegner, die orthodoxen Theologen Bakilani und Guwaini, sich gezwungen sahen, dieselbe anzuerkennen. Horten: *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* S. 403, 539 ff. und 596.

Ausdehnung auf die genannten verschiedenen Gebiete deutlich. Für abu Háschim ist der eigentliche Träger in den Dingen die Substanz d. h. der in die Wirklichkeit projizierte Begriff Substanz, ein Reales, das in sich noch keine Bestimmungen des Genus und der Art besitzt, sondern allein dadurch gegeben ist, daß er Träger für alle weiteren Bestimmungen ist. Diese Substanz ist also an und für sich weder Mensch noch Tier, noch Stein, noch irgend ein determiniertes, wirkliches Ding, sondern nur Träger. Nun müssen dieser Substanz die verschiedenartigsten Akzidenzien inhärieren, solche wie Farbe, Geruch, Lage — also alle trennbaren Akzidenzien. Doch damit hat das Ding noch keine besondere Wesenheit (Genus und Spezies). Auch diese inneren, nicht trennbaren Bestimmungen inhärieren der Substanz; denn sie bilden nicht das Wesen der Substanz, das allein darin besteht, Träger zu sein. Sie müssen also zur Substanz hinzukommen. Aber in welcher Weise? Nicht in der Weise der äußeren Akzidenzien. Die Universalia sind im Innersten der Substanz. So ist die Substanz des Menschen im Innersten verschieden von der eines Steines. Beides sind Substanzen, aber mit verschiedenen Inhalten ausgefüllt. Auf der einen Seite ist die Substanz erfüllt durch die Universalia animal rationale — auf der andern Seite durch die: corpus inanimatum. Diese Inhalte dringen so tief in die Substanz ein, daß sie dieselbe ganz durchdringen: Kein Teil der Substanz des Menschen ist frei vom Wesen des Menschen; kein Teil der Substanz des Steines ist nicht erfüllt mit dem Wesen des Steines. Durch die Universalia wird also die Substanz ganz umgeformt und umgebildet zu einem bestimmten Dinge. Diese Umbildung und Determinierung ist im eigentlichen Sinne eine Modifikation der Substanz; denn durch die Universalia werden die Substanzen zu bestimmten Seinsweisen geformt. Sie stellen sich als Mensch oder Stein dar. Das innerste Wesen, der letzte Seinsgrund ist in allen der gleiche: die Substanz. Diese wird dann sekundär durch die Universalia zu dieser oder jener Art der realen Dinge determiniert. Primär ist nur die Substanz.

Aus dieser Lehre des abu Háschim über die Natur der Dinge ergibt sich, daß die Universalia nicht das primäre Wesen der Dinge, sondern dessen Modifikationen, Seinsweisen sind. Es gibt in der arabischen Sprache keinen Ausdruck, der diesen Gedanken besser bezeichnete, als der Ḥāl-Modus. Damit ist nun eine Realität aufgefunden, die kein Akzidens ist, aber dennoch ein Inhärens. Es gibt also zwei Arten von Inhaerenzien, die einen sind Akzidenzien, die andern nur Seinsweisen der Substanz. Diese Modi haben keine selbständige Realität, sondern nur eine an der Realität der Substanz partizipierende, da sie nur die Erscheinungsformen dieser sind. Damit ist zugleich klar, daß sie nicht ohne jede Realität sind. Sie partizipieren an der Realität der Substanz. Hätten die Modi eigene Realität, so wären sie von der Substanz trennbar und gleich den Akzidenzien.

Werfen wir nun einen Blick auf die Entwicklung der Lehre von den Eigenschaften Gottes bis auf die Zeit des abu Háschim. Es ist klar, daß die orthodox-theologische Richtung in der Annahme einer selbständigen Realität der Eigenschaften zu weit ging. Den gleichen Fehler machte die liberale Richtung, indem sie die Realität der Eigenschaften schlechtweg leugnete. Eine selbständige Realität können die Eigenschaften nicht besitzen — sonst wird die Gottheit aus Realitäten zusammengesetzt —, wohl aber eine unselbständige, eine von dem göttlichen Wesen partizipierte. Eine solche Realität findet sich tausendfältig in der Natur. Es sind die Universalia in den Dingen. Die Eigenschaften Gottes brauchen also nicht geleugnet zu werden. Sie sind im wahren Sinne real, da sie die Realität der göttlichen Substanz selbst besitzen, nur ist ihre Realität keine vollständige und selbständige.

Diese Betrachtung zeigt, wie man in dem Aufbau des Systemes des abu Háschim auch von seiner Lehre über die Naturdinge ausgehen kann. Die Lehre von den Modi ist dann auf dem Gebiete der göttlichen Eigenschaften eine Übertragung. Die Lehre von den Universalia und den Eigenschaften sind also die Anwendung eines einzigen, klaren Gedankens auf zwei Gebiete, die diese Anwendung geradezu

fordern. Es gibt nur eine einzige Modustheorie, die auf zwei Gebieten angewandt wird. Man ist nicht berechtigt, von zwei Modustheorien zu sprechen.

Ihre Anwendung auf die göttlichen Eigenschaften ergibt sich mit mathematischer Notwendigkeit. In der Lehre von Gott gebrauchte abu Háschim einen Begriff, der zwar eine Realität besagt. Diese durfte aber keine selbständige sein. Er mußte etwas besagen, was im Innersten des göttlichen Wesens vorhanden ist und mit ihm gleiche Realität besitzt. In der Erkenntnistheorie hatte nun abu Háschim einen Begriff gefunden, der zwischen Akzidenz und Substanz liegt, keine selbständige Realität besitzt und in das Innerste der Substanz eindringt wie ein Modus derselben. Es wäre daher psychologisch unmöglich gewesen, daß abu Háschim diesen Begriff des Modus nicht in seine Theodicee hinübergenommen hätte.

„Eine weitere Häresie (Bagdadi 78 a)[1] des abu Háschim ist seine Lehre von den Modi, in der ihn sogar seine Freunde unter den liberalen Theologen für einen Ungläubigen erklärten, geschweige denn die übrigen (orthodoxen) Schulen. Was ihn nun zu dieser Theorie trieb ist die Frage, die unsere Schule (die Orthodoxen) an die älteren liberalen Theologen richteten: Unterscheidet sich der Wissende vom Unwissenden in seinem Wissen durch sich selbst oder durch eine besondere Ursache[2]. Die liberalen Theologen leugneten, daß der Unterschied auf dem Selbst (der Substanz und Individualität) des Einzelnen beruhe, obwohl beide unter ein Genus fallen (sich also durch Bestimmungen unterscheiden müssen, die wie das Individualisationsprinzip zum Wesen hinzutreten). Dadurch ist zugleich gegeben, daß der Unterschied weder auf dem Selbst noch auf einer (äußeren) Ursache beruhen kann; denn bei der Annahme einer äußeren Ursache (die sich indifferent verhält zu

---

[1] Arab. Ms. Berlin No. 2800, auf meine Veranlassung herausgeg. von Muhammad Badr, Cairo 1910 (leider sehr fehlerhaft, vgl. Goldziher ZDMG Bd. 65 S. 349—363). Bagdadi starb 1037.

[2] Diese Frage hat ihre einschneidende Bedeutung nur dem Umstande zu verdanken, daß sie eine prinzipielle Bedeutung hat für die Lehre von den Eigenschaften Gottes.

den verschiedenen Objekten, in denen sie den Unterschied hervorbringen soll) kann der Unterschied ebensowohl diesem wie jedem gleichgearteten anderem inhärieren. Daher stellte man die Lehre auf: Der Wissende unterscheidet sich von dem Unwissenden in seinem Wissen durch eine unkörperliche Realität (eine Idee — manā vgl. Muammar ca. 850). Diese verhält sich nicht wie eine äußere Ursache, die den Dingen, auf die sie wirken soll, ferne steht. Sie inhäriert vielmehr bereits diesem bestimmten Individuum, und kann daher Unterscheidungsprinzip dieses bestimmten Individuums von einem anderen sein. Freilich geht dann die Frage weiter, weil man nach der Ursache fragen muß, weshalb diese „Idee" diesem bestimmten Individuum inhäriert, und diese Frage geht in infinitum. Ferner ergab sich mit notwendiger Konsequenz, daß der Gottheit, indem sie sich von dem Unwissenden unterscheidet, eine körperliche Realität (Idee) oder Eigenschaft anhaften muß, durch die der Unterschied begründet wird. Daher lehrte abu Háschim: Der Wissende unterscheidet sich vom Unwissenden auf Grund eines Modus, der einen Bestandteil seines Wesens ausmacht. Infolgedessen stellte er die Lehre vom Modus auf drei Gebieten auf: 1. für das Subjekt einer Eigenschaft, dem die Eigenschaft auf Grund seiner selbst (der Individualität des Subjekts, nicht etwa seines Genus oder seiner Spezies) anhaftet — 2. für das Subjekt, dem eine Bestimmung auf Grund einer besonderen Idee (geistigen Realität z. B. des Wissens) zukommt. Es wird durch diese Idee determiniert auf Grund eines Modus. (Damit beugt abu Háschim der gegen die Inhaerenzlehre des Muammar erhobenen Schwierigkeit des ire in infinitum vor. Wenn der Grund der Inhärenz der „Idee" im Subjekte der Modus ist, dann ist alles weitere Fragen nach dem Grunde der „Inhärenz" des Modus abgeschnitten; denn der Modus ist Bestandteil des Wesens. Er inhäriert nicht.) — 3. für das Subjekt, dem eine Bestimmung weder auf Grund seiner Individualität, noch einer Idee (geistigen Realität) zukommt. Ihm speziell, mit Ausschluß anderer Subjekte, inhäriert also diese Bestimmung nach abu Háschim auf Grund eines Modus. Zu dieser Theorie drängte und führte die von Muammar

aufgeworfene Frage betreffs der „Ideen“ (vgl. meinen Artikel S. 305, Z. 27).

Maimuni (Moreh I 52) und Gazáli (Tahufut 73) kennen die Modi in dem Sinne der Universalia nach Lehre der orthodoxen Theologen. Isfaráïni (1078†) gibt eine Schilderung vom Standpunkte eines Gegners (Ms. Berl. fol. 40 a): „Zu den Torheiten des abu Háschim gehört auch seine Modustheorie. Er lehrte: Der Wissende besitzt einen Modus, durch den er sich von dem Unwissenden unterscheidet. Der Modus ist aber weder existierend noch nichtexistierend, weder erkennbar noch unerkennbar. Der Wissende ist wissend auf Grund seines Modus, ohne jedoch den Modus des Wissenden zu erkennen und ohne daß ein Unterschied zwischen dem Modus des Wissenden und dem des Wollenden feststellbar ist, da der Modus unerkennbar ist. Wer nun aber selbst seine Lehre nicht erkennt, wie kann der sie einem anderen erkennbar darstellen? Abu Háschim ließ sich dabei von der Lehre der Bāṭiníja leiten (die einen mystischen Sinn in den Koran hineinlegten): Der Schöpfer ist weder nichtseiend noch seiend (neuplatonisch). Ferner lehrte er: Der Modus ist etwas dauernd Existierendes, obwohl er überhaupt nicht existiert. Zwischen Sein und Nichtsein soll es also ein Mittelding geben. Dann könnte ein Ding auch vom Nichtsein zum dauernden Bestehen und von diesem auch zum Sein übergehen.“

Ein Vorspiel zu der Modustheorie war die sachlich fast identische Ansicht des Allâf 849† (Scharast. 35, 2 unt.), die besagt: die Eigenschaften Gottes sind „Arten und Weisen“ seines Wesens (wugūh). „Folglich sind sie durchaus identisch mit den göttlichen Personen in der Trinität nach der Lehre der Christen, oder den Modi des abu Háschim“; denn diese Arten und Weisen (Modi) sind nicht subjektive Auffassungsweisen unsererseits betreffs der Gottheit, sondern Seinsweisen, also Realitäten, die keine besondere Existenz haben. Sie sind identisch mit dem göttlichen Wesen. Dies sind aber sachlich genau die Modi in der Lehre des abu Háschim, wie Schahrastani richtig gesehen hat (vgl. Guwaini, Irsád fol. 17b zit. b. Schreiner, Kalam 12 A.).

In dem indischen Systeme der Vaiśeṣika findet sich eine Gedankenbildung, die der des abu Háschim in überraschender Weise ähnlich sieht. In der Lehre vom Genus heißt es: Die Universalia sind über den Dingen und außerhalb derselben, aber nicht getrennt von ihnen sondern diese durchdringend und modifizierend. Sie sind die Modi der Dinge. Daß abu Háschim den äußern Anstoß zu seiner Idee von Indien her erhalten habe, ist bei den engen Handelsbeziehungen mit Indien und dem auf anderen Gebieten nachweisbaren Einfluß Indiens auf islamisches Denken sehr annehmbar. Ein solcher Einfluß kann natürlich nur mündlich stattgefunden haben (vgl. Vierteljahrschrift für wissen schaftliche Philosophie und Theologie, Bd. 34, S. 317, bes. Anm. 1).

Einen Blick auf den Kampf um die Modustheorie gegen das Jahr 1000 gewähren uns folgende Ausführungen Bagdadis: „Gegen diese Lehre des abu Háschim opponierten unsere Anhänger (die Orthodoxen d. h. die Schule Ascharis 935 †; Bagdadi 78b): Die Wissenschaft des Zaid kommt ihm ausschießlich zu wegen seiner Individualität, also nicht weil sie Wissenschaft ist (die Natur des Wissens besitzt), noch auch wegen der Existenz des Zaid. So sagst du z. B. die schwarze Farbe ist eine solche, da sie selbst ein Individuum ist, nicht weil (sie an sich universell wäre und) ihr die Individualität und das Selbst (sekundär) zukäme [1]. Weiterhin opponierten die Orthodoxen: Erkennst du die Modi oder nicht. Abu Háschim: Ich erkenne sie nicht. So mußte er antworten; denn würde er lehren: die Modi seien erkennbar, so ergäbe sich für ihn mit notwendiger Konsequenz, daß er die Modi (reale) Dinge (entia) nennen müßte, da nach seiner Theorie nur das erkennbar ist, was ein Ding ist. Ferner (vgl. S. 315 Z. 20) lehrt abu Háschim nicht, die

[1] Die hier aufgeworfene Frage lautet: welches ist der eigentliche Träger in den Dingen. Die eine Richtung lehrt: Das Universelle ist das Fundament in den Dingen, dem das Partikuläre beigefügt wird, — die andere: Das Partikuläre ist die Basis, zu der das Universelle hinzutritt. Die erste ist durch abu Háschim und seine Anhänger Bakilani und Guwaini repräsentiert, letztere durch die Orthodoxen, denen sich später Razi anschließt. Ist das Differenzierende selbst der Träger, dann kann es kein Modus mehr sein. Die Modustheorie geht von einer unrichtigen Lehre über die Konstitution der Dinge aus.

Modi unterscheiden sich individuell voneinander; denn die individuelle Verschiedenheit tritt nur zwischen realen Dingen auf. Ferner wandte man ein: Von den Modi lehrst du nicht, sie seien existierend, noch, sie seien nichtexistierend, ewig noch zeitlich entstanden, erkennbar noch unerkennbar. Er lehrt nicht, das Erinnern könne sie erfassen, obwohl er sich ihrer erinnert, wenn er die Lehre aufstellt, sie seien nicht erfaßbar durch die Erinnerung — ein offenbarer Widerspruch. Sodann — was ebenfalls unannehmbar ist — lehrte abu Háschim: Der Wissende besitzt für jedes gewußte Objekt einen besonderen Modus, der nicht als der bestimmte Modus gelten kann, der ihn mit dem anderen Wissensobjekte verbindet. Aus diesem Grunde lehrte er: die der Gottheit zukommenden Modi bezüglich ihrer (unendlich zahlreichen) Wissensobjekte sind unendlich an Zahl. Ein Gleiches gilt von den Modi Gottes bezüglich der unendlich zahlreichen Objekte der göttlichen Macht. Dagegen opponierten nun die Orthodoxen: Weshalb leugnest du, daß wegen eines einzigen Wissensobjektes unendlich viele Modi erforderlich seien, damit dieses Objekt in der angebrachten Weise mit jedem Erkennenden, deren Zahl keine Grenze kennt, in Verbindung treten kann? Die Orthodoxen setzten ihm weiterhin zu: Sind die Modi Gottes nach deiner Lehre verschieden von Gott, oder identisch mit ihm? Abu Háschim: Keines von beiden! Die Gegner: Weshalb leugnest du dann die Lehre der Sifatíja (die die Lehren von realen Eigenschaften in Gott aufstellen): die ewigen Eigenschaften Gottes sind weder identisch noch verschieden von ihm?“ (die Antwort auf diese Objektion s. meinen Artikel S. 304, 1).

Das Verhältnis der verursachenden und verursachten Modi in Gott klärt sich durch Folgendes auf. Alle Modi sind im Grunde wesensgleich. Wir bezeichnen in Gott vier Modi, Wissen, Macht, Existenz und Leben, aber das diesen Bezeichnungen entsprechende Reale ist in allen Fällen dasselbe. Daraus ergibt sich, daß es in Gott einen einzigen verursachenden Modus geben kann, der in seinem Wesen nicht als einer der vier genannten Modi determiniert ist, also weder Macht, noch Dasein, noch Leben, noch Wissen darstellt, sondern ein

Etwas, aus dem alle genannten vier Modi hervorgehen können, ohne daß eine Diskrepanz zwischen Ursache und Wirkung zu verzeichnen wäre. Die Einheit Gottes ist in dieser Weise mehr gewahrt, oder besser: weniger gefährdet als in der Annahme vieler verursachender Modi. Daß dieses die Auffassung des a. H. war, zeigen folgende Texte:

„Abu Háschim (Tusi z. Razi: Muḥaṣṣal 55, 17 u. 56 ad 2; Horten: Probleme 118) allein ließ die vier Modi das Wissendsein, Mächtigsein, Lebendsein, Existierendsein durch einen fünften Modus, dem der Göttlichkeit (ilāhíja — ilāh = Gott) verursacht sein (so daß die genannten vier Modi Wirkungen des letzten sind, der der göttlichen Substanz, dem Notwendigsein anhaftet).“ Ibn Hazm (IV 200) berichtet von ihm: „Gott besitzt ihm ausschließlich zukommende Modi. Diese sind außerordentlich groß, da Gott nach abu Háschim (durch diese Modi) Träger der Akzidenzien ist,“ und Igi (Mawakif. ed. Sörensen 10, 5): „Gott unterscheidet sich von allem Außergöttlichen durch einen fünften Modus (neben den vieren des Notwendig-, Lebend-, Wissend- und Mächtigseins) der jene vier verursacht. Er nennt ihn die Göttlichkeit.“

Psychologische Definitionen aus dem „Großen Buche des Nutzens“ von ʿAbdallâh ibn al-Faḍl (11. Jahrh.).

Aus dem Arabischen übersetzt von **Dr. Georg Graf** in Donaualtheim b. Dillingen (Bayern).

Vorbemerkungen.

Der Autor, der uns hier beschäftigt, ʿAbdallâh abû ʾl-Fatḥ ibn al-Faḍl[1], hat sich wegen seiner Beschäftigung mit der Philosophie bei den Überlieferern seiner Werke das Epitheton eines Philosophen erworben[2], obwohl er in eigener Spekulation nichts produzierte. Seine sehr umfangreiche literarische Betätigung liegt, man kann sagen, ausschließlich auf dem Gebiete der Übersetzung und der rezeptiven Kompilation, wobei der biblischen und der patristisch-theologischen Literatur der Hauptanteil zufällt. So gehen auch jene Schriften, welche neben der Dogmatik philosophische und naturwissenschaftliche Fragen diskutieren, kaum über den Rahmen von Exzerptensammlungen und Florilegien hinaus. Dazu gehören im besonderen zwei noch ungedruckte und undurchforschte Werke, welche in je zwei Handschriften der orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Beirut gerettet sind: 1) „das kleine Buch des Nutzens“ mit 14 Kapiteln in Cod. ar. 82[3] S. 1—10, und Cod. ar. 83[4] S. 266—291;

[1] Vgl. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit,* Freiburg 1905, S. 68—71. Ergänzungen hiezu wird demnächst die Tübinger Theol. Quartalschrift bringen. — K. Bâšâ und L. Šeiḫô in *al-Mašriq* IX, 1906, S. 886—890, 944—953, z. T. wiederholt von ersterem in *Χρυσοστομικά* I 175—177.

[2] So u. a. in den Titelüberschriften der Codd. Beirut. ar. 60. 82.

[3] Ein Teil geschrieben von dem Ḫûrî (Priester) Juḥannâ ibn Rizq-allâh ibn aḏ-Ḏîb i. J. 7171 Ad. = 1633 n. Chr., der andere Teil geschr. von Ibrahîm ibn Laṭfî, Arzt in Damaskus, s. *al-Mašriq* VIII, 1905, S. 712 f.

[4] Geschrieben 1887 n. Chr. aus „einer älteren Hs. im Besitze eines Beiruter Notablen“ (jetzt Cod. ar. 82 in der orientalischen Bibliothek?); s. *ebd.* S. 713.

2) „das große Buch des Nutzens“ mit 75 Kapiteln in Cod. ar. 82 S. 40—138, und Cod. ar. 83 S. 1—265. Indem wir uns hier nur mit letzterem befassen, sei zur Übersicht über seinen Gesamtinhalt das Kapitelverzeichnis mitgeteilt: 1) Beweis (der Existenz) des Schöpfers und seiner Attribute (auṣâf). (Der Gottesbeweis wird geführt mit Hinweis auf die Zusammensetzung alles Existierenden aus gegensätzlichen Dingen, welche eine vernünftige, weise, mächtige, einfache, substanzielle Ursache voraussetzt.) 2) Gott ist nicht zusammengesetzt. 3) Widerlegung derjenigen, welche glauben, Gott sei wegen der Proprietäten (ḫawâṣṣ) zusammengesetzt. 4) Widerlegung derjenigen, welche behaupten, die Substanz Gottes nehme die Akzidentien an. 5) In welchem Sinne sagt man, Gott sei einer? 6) Warum sagen wir nicht, Gott sei ein Individuum (šaḫṣ), dem keines gleich ist? 7) Gott ist einer in der Substanz und dreipersönlich („Inhaber von drei Personen“). 8) Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. 9) Warum heißen die Personen aqânîm? 10) Der Intellekt. 11) Die Seele. 12) Die Natur. 13) Die Vorstellung. 14) Ein Wort des Grammatikers Jaḥjâ darüber, daß das Himmelsgewölbe (falak) zeitlich entstanden ist (aus *Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου* des Johannes Philoponos). 15) Definitionen einiger Existenzdinge (eine längere Reihe kurzer Definitionen, z. B.: „Wenn einer sagt: Was ist die Meinung? so antworte: Sie ist das Festhalten des Gedankens“). 16) Etwas aus dem „Buche der hohen Spuren, des Himmels und der Welt“. 17) Die Kälte. 18) Der Wind. 19) Die Erdbeben. 20) (fehlt). 21) Ein Wort über den Kreis, welcher rings um die Sonne und den Mond und die übrigen Gestirne ist; dieser Kreis wird in der arabischen Sprache hâla genannt. 22) Der Regenbogen. 23) Das Himmelsgewölbe ist endlich. 24) Die Natur des Himmelsgewölbes ist ähnlich den vier Naturen (Elementen), und sie ist nach der Meinung einiger ein einfacher Körper. 25) Das Himmelsgewölbe ist kugelförmig; einige von den Vätern meinen, es sei eine Halbkugel. 26) Die Natur der Sterne. 27) Die vier Elemente (isṭiqsât). 28) Etwas Nützliches aus den Worten (kalâm) der Fremden (der Muslime). 29) (fehlt). 30) Etwas aus den Worten (kalâm) des Philosophen Sokrates

mit seinem Schüler über die Angelegenheit der Seele, daß sie nämlich bleibend, unsterblich und trotz der Vergänglichkeit des Körpers unvergänglich ist, in dem Buche, das nach Phaidon benannt ist. 30) Rede unseres ehrwürdigen Vaters Basilios, die er über den Intellekt verfaßt hat. 31) Abschnitt über die Meinungen der Philosophen betreffs des Schöpfers und des ersten Erschaffers. (Im Text der beiden Handschriften fehlen die Kapitel 28 mit 31; im Cod. 82 bemerkt der Kopist am Rande, daß dieselben schon in seiner Vorlage mangelten.) 32) Zeugnisse über die Ankunft Christi (im Texte mit dem Zusatze: aus der Thora, den Propheten und den Sabäern). 33) Zeugnisse über die Ankunft (Christi) aus den Büchern der Philosophen von Jaḥjâ dem Grammatiker (Johannes Philoponos). 34) Die Glaubensbekenntnisse der drei Parteien (d. h. „wir die Orthodoxen“, die Jakobiten und Nestorianer; die Lehre der letzteren beiden Sekten wird widerlegt). 35) Widerlegung der Philosophen, welche meinen, Gott sei die Atmosphäre, die keine Proprietät und keine substanzielle Qualität hat. 36) Widerlegung derjenigen, welche meinen, Gott sei entweder so wie eine Materie oder wie eine Form oder wie aus beiden zusammengesetzt. 37) W. der Meinung derjenigen, welche behaupten, Gott sei die Atmosphäre. 38) W. derjenigen, welche behaupten, Gott sei einer der Art nach (ǧanas, γένος). 39) W. derer, welche behaupten, das Leben sei die Ursache für den Logos (naṭq). 40) W. derjenigen, welche meinen, das Leben sei allgemeiner als der Logos in Gott. 41) W. derer, welche behaupten, das Wort Gottes sei so wie das Organ. 42) W. der Behauptung derjenigen, welche sagen, Gott sei ohne Logos vernünftig. 43) W. derer, welche behaupten, das Leben sei nicht dem Logos ebenbürtig. 44) W. derjenigen, welche behaupten, der Logos habe Vernunft und der Geist habe Geist. 45) W. derjenigen, welche behaupten, Gott sei lebendig ohne Leben, gleich wie der Sohn vernünftig sei ohne Vernunft (Logos). 46) Beweis für die Existenz des Heiligen Geistes. 47) Antwort (auf die Frage), warum der Heilige Geist Geist genannt wird. 48) Widerlegung derjenigen, welche behaupten, Gott sei lebendig durch den Mangel des Todes, nicht durch den tatsächlichen

Besitz des Lebens. 49) W. derjenigen, welche aussprechen, Gott sei die Ursache des Bösen. 50) Antwort bezüglich des Grundes dafür, daß ein Böser wohlhabend und ein Guter bedürftig ist (mit einem Wortspiel: šarîr mûsir, ḫair muʿsir). 51) Zurückweisung der Ansicht der Ärzte, welche meinen, die Anlagen der Seele folgen in allen Dingen der Mischung (den Temperamenten) des Körpers. 52) Die Sinne. 53) Der Gesichtssinn. 54) Das Gefühl. 55) Der Geschmack. 56) Das Gehör. 57) Der Geruch. 58) Die Unterscheidungsgabe. 59) Die Erinnerung. 60) Der Unterschied zwischen der gedanklichen und der ausgesprochenen Rede. 61) Der Unterschied zwischen dem freien Willen und der Begierde. 62) Der Unterschied zwischen dem freien Willen und der Meinung. 63) Erklärung des Ausspruches eines Lehrers: Des Weisen Augen sind in seinem Kopfe. 64) Abschnitt, in welchem etwas zur Widerlegung der Muslime angeführt wird (Koranstellen von der Berufung aller Menschen zum Islam, vom Worte Gottes, über den Mord im heiligen Kriege werden in ihren für die Muslime ungünstigen Konsequenzen beleuchtet). 65) Abschnitt aus der Logik, mit Lösung von Fragen (enthält Definitionen folgender Begriffe: Existenzdinge, Logik, Einteilung der Wissenschaften, Gattung, Substanz, Akzidens, das Wieviel, das Wie, die Relation, Bejahung und Verneinung, die Materien, die Zeiten). 66) Nutzen der Wissenschaften. 67) Der Unterschied zwischen Geist und Seele. 68) Die Teile der Seele, deren Vorzüge und Mängel (Tugenden und Laster). 69) Der Grund, welcher den Galenus dazu bestimmt, über die Anlagen der Seele sich so auszusprechen, daß sie der Mischung (den Temperamenten) des Leibes folgen. 70) Etwas aus den Worten (kalâm) des Philosophen Sextus (Sâkisṭâ; lauter kurze Sentenzen, nach dem Schlußwort aus dem Griechischen übersetzt). 71) Abriß über den kalâm (dialektische Auseinandersetzung). 72) Eigenschaften der Lobrede (Kap. 71 und 72 fehlen im Text). 73) Die Physiognomie (firâsa). 74) Erklärung (des Wortes) des David: Der Anfang der Weisheit ist die Furcht Gottes (im Text noch: über den Unterschied zwischen Weisheit und Wahrheit). 75) Abschnitt über die Zahl in einem kurzen Abriß.

Die formelle Anlage des ganzen Werkes anlangend, wird fast durchwegs die Aufstellung einer These oder Definition oder die Widerlegung eines Einwandes im Anfange der Kapitel oder deren Abschnitten in die stereotype Formel gekleidet: „Wenn man sagt . . . so erwidere!“ oder „so erwidern wir“.

Stofflich bietet die Schrift eine der Allgemeinbildung dienliche Materialiensammlung aus der alten Väter- und Philosophenliteratur, wobei das apologetische Motiv vorherrscht. Von den patristischen Gewährsmännern sind mit geringeren und größeren Auszügen benützt und genannt Gregor von Nyssa, Gregor der Theologe und Basilios. Überall, wo der erstere in den unten ausgezogenen Kapiteln angeführt wird, ist übrigens die ihm lange Zeit zugeteilte Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* des Nemesios von Emesa gemeint. Namentliche Zitierung erfahren ferner die Philosophen Platon, Aristoteles (oft nur als „der Philosoph“ angeführt), Galenus und Johannes Philoponos.

Die im Verhältnis zum großen Umfange des Werkes seltene Berufung auf ältere Autoritäten läßt auf den ersten Blick hier eine größere Selbständigkeit des Autors vermuten als bei den schon äußerlich als Florilegien gekennzeichneten ähnlichen Werken desselben. Aber schon die Beschäftigung mit den unten ausgezogenen Kapiteln belehrt uns eines anderen. Denn ʿAbdallâh ibn al-Faḍl schreibt auch dort fleißig aus, wo er keine Quellen nennt wie in Kap. 53—57, 59, oder wo er en passant den Namen eines Autors einschiebt, ohne erkennen zu lassen, daß derselbe ihm auch Quelle für das Vorausgehende gewesen ist, wie in Kap. 11, 60, 67.

Der innere Wert des Werkes beschränkt sich somit darauf, daß sein Verfasser, der einzige Literat aus dem Kreise der melkitischen Christen Syriens im 11. Jahrhundert und der zunächst folgenden Zeit, und dazu ein interpres und compilator primi ordinis, seinen Volks- und Konfessionsgenossen eine enzyklopädische Summa des ererbten Wissensgutes in ihrer Sprache dargeboten hat. Der Wert derselben würde übrigens steigen, wenn etwa — was noch zu untersuchen wäre — in den Kapiteln 33 (Auszüge aus Johannes Grammaticus) und 7 (Sen-

tenzen des Sextus) Reste verloren gegangenen Schriftgutes sich erhalten hätten.

Einen praktischen Erfolg hat aber das „große Buch des Nutzens“, aus seiner beschränkten handschriftlichen Überlieferung zu schließen, wohl nicht erfahren — ebenfalls bezeichnend genug für den Niedergang des wissenschaftlichen Interesses in jenen Kreisen, in denen es entstanden und für welche es verfaßt war. Die in Übersetzung folgenden Kapitel, welche unter dem Gesichtspunkte des psychologischen Interesses ausgewählt sind, sollen zugleich ein Bild der Kompilationsweise des Verfassers geben.

Übersetzung.

Kap. 10. Über den Intellekt (ʿaql). — Wenn man sagt: Was ist der Intellekt? so antworte: eine einfache Substanz, die imstande ist, jede immaterielle Form (ṣûra) [1] und auch jede materielle Form zu bilden durch Abstrahierung derselben von ihrer Materie und durch ihre Entkleidung von den in ihr sich findenden Akzidentien.

Bezüglich (des Satzes): „der Intellekt ist eine Substanz“ steht zum voraus fest, daß er alle Formen annimmt. Unter den Formen gibt es solche, welche eine Substanz sind. Es ist klar, daß die Akzidentien nicht ein die Substanzen annehmendes Substrat (mauḍûʿ) sein können, vielmehr ist die Sache umgekehrt; denn die Substanzen sind das die Akzidentien annehmende Substrat. Was (die Definierung) anbelangt: „er ist einfach“, so ist (dies deshalb) gesagt, weil, wenn er aus einem Substrat und einer ihn bestimmenden Form zusammengesetzt wäre, er sich nicht eine andere Form bilden könnte, welche jener gegenüberstünde, und er auch nicht imstande wäre, sich alle immateriellen und alle materiellen Formen zu bilden durch Abstrahierung derselben von ihrer Materie und ihre Entkleidung von den an ihr sich findenden Akzidentien. Was das betrifft,

[1] Der Verf. gibt konsequent den Terminus εἶδος mit ṣûra „Bild, Form“, auch wo er im Sinne des platonischen Begriffes ἰδέα gebraucht ist; vgl. O. Bardenhewer, *Hermetis Trismegisti De castigatione animae,* Bonnae 1873, p. 146.

daß er imstande ist, Formen zusammenzusetzen, welche (in Wirklichkeit) nicht zusammengesetzt werden können, so ist ein Beispiel (hievon dies), daß er einen fliegenden Menschen denkt oder einen Ziegen-Hirsch, das heißt ein Wesen, das aus Ziege und Hirsch zusammengesetzt ist. Diese Form existiert (in Wirklichkeit) nicht in der Zusammensetzung jener beiden Wesen.

Wenn man sagt: Was ist der Unterschied zwischen dem Intellekt und den Sinnen? so antworte: Die Sinne bedürfen zu ihrer Tätigkeit der sinnenfälligen Dinge, damit sie vor ihnen präsent sind, und der Intellekt bedarf zu seiner Tätigkeit keines Dinges außer sich. Dies ist tatsächlich so, denn das von ihm Gedachte ist innerhalb in ihm. Der Grund hievon ist, daß die Affektion der Sinne in den Teildingen ist und die Teildinge Körper sind; Körper können aber nicht innerhalb der Sinne sein. Denn ein Körper geht nicht in einen Körper ein, und deshalb bedürfen die Sinne zu ihrer Tätigkeit der außer ihnen befindlichen Dinge, damit diese vor ihnen präsent sind. Beim Intellekt aber ist es so, daß, weil seine Tätigkeit auf die Alldinge geht und er diese erfaßt, und weil dieselben keine Körper sind und ihr Bestand und ihre Existenz in ihm ist, er es auch nicht notwendig hat, daß die Dinge, welche er erfaßt, vor ihm präsent werden.

Der Philosoph hat den Ausspruch des Plato für richtig erklärt, indem er sagt, daß die Seele der Ort der Formen sei[1]. Aus diesem Grunde faßt der Intellekt die Kenntnis des Dinges auf, auch wenn es weit von ihm weg und ihm ferne ist, denn die Form von demselben ist in ihm, und die Dinge sind im Intellekt nach Weise ihrer Formen. Beweis dafür sind die Geometer. Denn sie kennen den Ort der Gestalten (Figuren) der Dinge, auch wenn die Dinge, die Subjekte (ḏûwât) der Figuren, nicht gegenwärtig sind. Sie können dies lediglich (wissen), weil die Figuren Formen sind, und die Form in der Seele niedergelegt („getragen“) ist. Der Intellekt weiß also das Gewußte, auch wenn der Träger (das Substrat) desselben nicht gegenwärtig ist.

---

[1] Vgl. Aristoteles, *De anima* III, 4: *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν.*

Kap. 11. Über die Seele. — Wenn man sagt: Was ist die Seele? so antworte: Vollendung (tamâm)[1] eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt[2].

Der Philosoph sagt „Vollendung“ und will damit ausdrücken, daß die Seele eine substanzielle, nicht akzidentelle Form ist. Mit seinem Ausdruck „natürlicher Körper“ will er den natürlichen Körper vom künstlichen Körper, wie z. B. von der Türe und ähnlichem unterscheiden. Mit seinen Worten aber: „der potentiell Leben besitzt“ will er ihn unterscheiden vom Eisen und vom Stein, denn beide sind, wenn sie auch natürliche Körper sind, nicht fähig, das Leben anzunehmen. So ist die Seele (also) die Vollendung eines natürlichen Körpers, der in der Potenz Leben besitzt.

Der Philosoph sagt[3]: Wir definieren die Seele noch in einer anderen Weise. Wir sagen: Sie ist die Vollendung eines natürlichen organischen Körpers, da dies erlaubt ist. Denn unter dem „organischen“ verstehen wir einen Körper, der Organe hat, und welcher fähig ist, mittels derselben lebendig zu sein, wie das Herz und die Leber und ähnliche Glieder. Er teilt die „Vollendung“ ein und sagt, daß die „Vollendung“ auf zweifache Art (statt habe)[4]. Die eine davon ist wie bei jemand, der das Schreiben versteht und deshalb schreibt, wann er will; und die andere Art ist wie bei jemandem, der nicht schreibt, obwohl er es erlernen könnte, ein Schreiber zu sein.

Der heilige Gregor, Bischof von Nyssa, sagt erzählungsweise über Ammonius, den Lehrer, in der Widerlegung derjenigen, welche glauben, daß die Seele ein Körper sei; er sagt[5]: „Die Körper sind nach der ihr eigentümlichen Natur

[1] Die bei den Arabern übliche Übersetzung von *ἐντελέχεια* in Verwechslung mit *ἐντέλεια* (so z. B. auch kamâl bei Qusṭâ ibn Lûqâ in der unten bei Kap. 67 zu nennenden Schrift) geht auf das syrische šumlājā zurück.

[2] Die bekannte aristotelische Definition *De anima* II, 1: *ἔστιν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει.* Auch bei Nemesios, *De natura hominis* c. 2 (Migne, P. gr. 40, 537 A) wiederholt.

[3] Arist. *l. c.*: *τοιοῦτο δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* Vgl. Nemesios *l. c.*

[4] Arist. *l. c.*: *αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ᾽ ὡς τὸ θεωρεῖν.*

[5] Nemesios *l. c.* cap. 2: *τὰ σώματα τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ* bis *ὅπερ ψυχὴν λέγομεν* (Migne *l. c.* col. 537 C sq.).

wandelbar, veränderlich insgesamt (und zwar) immerfort, und endlos teilbar, und es gibt unter ihnen keine, welche nicht die Verwandlung und die Veränderung annehmen. Sie brauchen also etwas, was sie bindet und festigt und erhält, und etwas, worin ihr Zusammenhang (begründet) ist. Das, was dieses bewirkt, ist eben das, was Seele genannt wird.“

Der Philosoph sagt: Die Seele ist eine einfache Substanz, und sie ist in dem beseelten Körper wie die Formen und nicht so, wie die Materie. Er sagt (ferner): Es ist nicht notwendig, daß die geistige, intelligible Seele eine Mischung aus der Materie oder den Körpern oder ein Körper sei.

Aristoteles beweist, daß die Seele lebendig, unsterblich ist. Er sagt: Die Seele muß notwendig, da sie einfach ist, auch unsterblich sein.

Manche meinen, daß der Sitz der vernünftigen Seele in dem Herzen sei, weil es der Mittelpunkt des Körpers ist. Einige meinen, er sei in dem Gehirn, weil es der Sitz der Sinne ist. Dem widerspricht der Berühmte unter den Vätern, Gregorius von Nyssa, und sagt: Das Einfache läßt sich nicht in die Annexen des Leibes einzwängen.

Einer von den Philosophen sagt: Die Seele wandelt den Körper um und bewegt sich in seiner Bewegung [1], gleichwie das Gewicht von der Erde nach unten bewegt (gezogen) wird [2], und er bewegt sich nicht von selbst.

Kap. 12. Über die Natur (ṭabîʿa). — Die Natur ist nach der Beschreibung des Aristoteles das Prinzip von Bewegung und Ruhe in dem Dinge, in welchem sie zuerst (ursprünglich) (und) wesentlich, nicht in Weise des Akzidens ist [3].

Mit seinem Ausdruck „Prinzip“ (mabdâʾ) meint er hier etwas Zweifaches: erstens das leidende (al-qâbil bihi) Prinzip, [das ist] die Materie, wie der Leib des Lebewesens, und zweitens

[1] Vgl. Arist., *De anima* I, 3: *ἐπεὶ φαίνεται κινοῦσα τὸ σῶμα, ταύτας εὔλογον κινεῖν τὰς κινήσεις ἃς καὶ αὐτὴ κινεῖται.*

[2] Statt ka-ʾṯ-ṯiqli tuḥarriqu ʾl-ʾarḍ der Hs. lese ich ka-ʾṯ-ṯiqli tuḥarriquhuʾ ʾl-ʾarḍ.

[3] Arist., *Phys.* II, 1: *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ᾽ αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.*

das tätige (al-fâʿil) Prinzip, das ist die Form, wie die Seele des Lebewesens. Der Leib des Lebewesens ist nämlich zeitweilig für die Bewegung und zeitweilig für die Ruhe.

Sein Ausdruck „in dem Ding, in welchem es ist" (dient dazu), um die Natur von dem Künstler zu unterscheiden. Denn der Künstler, wie der Tischler, ist ein Prinzip, durch welches die Form der Türe, die potenziell in dem Holze ist, zum Akte (al-fiʿl) hinbewegt wird, gleichwie die Natur, welche in dem Sperma des Lebewesens ist, sich [zum] Körper des Sperma hinbewegt, der potenziell in der Form des Lebewesens ist, nur daß der Unterschied zwischen dem Tischler und der Natur der ist, daß der Tischler nicht in dem Holze existent ist, die Natur aber existent ist in dem Körper des Sperma, das sie bewegt, indem sich das Sperma des Männchens mit dem Sperma des Weibchens vermischt.

Was seinen Ausdruck „zuerst" anbelangt, so unterscheidet derselbe das, was von der Natur zuerst bewegt ist, von den Dingen, welche sie an zweiter Stelle bewegt. Denn die Seele bewegt zuerst den Leib und in zweiter Linie alle seine Glieder.

Sein Ausdruck „wesentlich" (will besagen): nicht in Weise des Akzidens. Es existiert ja etwas an einem Dinge mit wesentlicher Existenz und existiert (auch), z. B. für einen Kranken, mit akzidenteller Existenz. Der Begriff „Arzt" existiert für den Kranken in dem Fall, daß es gerade für Zeid oder, wenn du willst, für den Sokrates, welcher Arzt ist, zutrifft, daß er krank ist, nicht hinsichtlich des Wesens des Kranken. Wenn es sich gerade für den Arzt trifft, daß er krank ist, so heilt er sich selbst von seiner Krankheit; und man sagt dann: Der Arzt heilt sich selbst. Die Tätigkeit der Heilung ist für den Arzt wesentlich, während das Geheiltwerden (qubûl aš-šafâ) für den Kranken wesentlich ist. Das Geheiltwerden ist für den Arzt akzidentell und für den Kranken wesentlich.

Kap. 13. Über die Vorstellung (das Vorstellungsvermögen, wahm). — Wenn man sagt: Was ist die Vorstellung? so antworte: Sie ist die Bewegung des in der Tätigkeit befindlichen Sinnes. Der Sinn ist nämlich in der Tätigkeit (ist aktuell) durch die Bewegung des Sinnfälligen und durch die

Bewegung der Vorstellung. Aus diesem Grunde kann eine Vorstellung nicht ohne einen Sinn sein. Die Vorstellung entnimmt nämlich die Anfänge ihres Wissens aus den Sinnen.

Wenn einer sagt: Wir stellen uns oft etwas vor, was wir nicht gesehen haben, z. B. wenn man sagt: es kann möglicherweise ein wildes Tier geben (als Zwischenstufe) zwischen einer Ziege und einem Hirsch, und es kann einen Menschen und Vogel (als Doppelwesen) geben, so antworten wir: Man stellt sich nur die Einzelwesen (gesondert) vor, dann setzt man sie in der Vorstellung zusammen. Mit der Vorstellung verhält es sich ähnlich wie mit den Sinnen: Trügt nämlich der Sinn, so trügt auch die Vorstellung.

Die Vorstellung ist bei den Tieren an Stelle des Intellektes gesetzt[1]. Da sie nämlich des Intellektes ermangeln, so ist für sie eine Vorstellung gesetzt, mittels deren sie erkennen. Denn die Vorstellung regt das Erkennen und das Sprechen an. Deshalb sagt man: Die Vorstellung ist eine Form, welcher die Sprache Gehorsam leistet. Die Vorstellung ist (auch) das, was die Tiere dazu anreizt, daß sie sich die Nahrung sammeln, deren Aufhäufung (Aufbewahrung) für ihre Körper dienlich ist, wie bei der Ameise und den übrigen wilden Tieren, welche in ihrem Sommer für ihren Winter sammeln.

Die Vorstellung ist dem vernünftigen Lebewesen gegeben, damit, wenn sich zwischen den Intellekt und seine Tätigkeiten etwas einstellt wie solches, was sich im Schlafe und in der Krankheit ereignet, und was den Intellekt ausschaltet, die Vorstellung an seine Stelle tritt. Denn der Intellekt wird von seinen Kräften überwunden[2] und er ist für die Vorstellung vernünftig (manṭiqî) und seine Tätigkeiten sind vernünftig (mantîqîa, sic) im Gegensatz zu den Tätigkeiten der Vorstellung.

Frage: Wenn gesagt wird: Was ist der Unterschied zwischen der Definition und der Beschreibung? so antworte: Der Unterschied zwischen beiden ist dieser: Die Definition wird aus jenen Dingen zusammengesetzt, aus welchen das

---

[1] Vgl. Arist., *De anima* III, 10 Anfang: *καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις, οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία.*

[2] Wie zu verstehen?

Wesen der Sache besteht, wie wenn wir sagen: der Mensch ist lebendig, vernünftig, sterblich, und die Beschreibung wird aus den Besonderheiten und Akzidentien des Dinges zusammengesetzt, wie wenn wir sagen: Die Substanz ist der Träger der Gegensätze.

Frage: Wenn gesagt wird: Welches ist der Unterschied zwischen der beschreibenden Definition und der Beschreibung? so antworte: Der Unterschied zwischen beiden ist folgender: Die beschreibende Definition ist etwas, was aus den substanziellen und akzidentellen Dingen von etwas zusammengesetzt ist, wie wenn wir vom Menschen sagen: er ist lebend, vernünftig, sterblich, von aufrechter Statur und mit Nägeln ausgestattet; und die Beschreibung ist etwas, was nur aus den Akzidentien (besteht).

Kap. 52. Über die Sinne (al-ḥawâss). — Die „Seele" ist in der griechischen Sprache davon abgeleitet, daß sie das Leben erhält[1]. Sie ist Form, und ihre Annexe sind die Sinne. „Die Definition[2] von Sinn ist: Er ist intelligibler Geist (rûḥ ʿaqlî), der von der leitenden Potenz zu den Organen ausgeht. Seine Definition ist auch diese: Er ist eine Potenz der Seele, welche die sinnfälligen Dinge erfaßt (empfindet).

Plato sagt: Der Sinn ist Potenz der Seele und die Verbindung des Leibes mit den äußeren Dingen. Die Potenz ist nämlich der Seele eigen, und das Organ dem Leibe, und beide zusammen erfassen durch die Vorstellung die äußeren Dinge. Die seelischen Potenzen sind teils Diener und Gehilfen, teils sind sie führend und leitend. Die führenden sind das Denken und das Wissen, die Gehilfen sind die Sinne, die freie Bewegung (Bewegungsfreiheit) und die Vorstellung. Die Bewegung und die Vorstellung horchen auf das Denken und folgen ihm, und sie gehorchen ihm mit der äußersten Schnelligkeit, und es geschieht dies fast ohne Zeit."

---

[1] Der Verf. verwechselt offenbar in der Ableitung des Wortes *ψυχή* das Derivatum *ψυχόω* mit der Wurzel *ψύχω* (hauchen, atmen).

[2] Das Folgende ist Übersetzung aus Nemesios *l. c.* cap. 6: *ὁρίζονται τὴν αἴσθησιν. Πνεῦμα νοερὸν* bis *σχεδὸν ἀχρόνως ὑπακούει* (Migne *l. c.* col. 637 A).

„Die Sinne[1] sind fünf (an der Zahl) und das Sinnempfindende ist eines, das ist die seelische Potenz, welche mittels der Sinne die Affektion in dem empfindet, was in ihnen ist. Sie empfindet mittels des erdigen Sinnes[2]; und mittels des feurigen Sinnes, welcher das Gesicht ist, (empfindet sie) die leuchtenden Naturen, und mittels des Luftsinnes die Einwirkungen der Luft — die Substanz des Tones ist (nämlich) die Luft und der Luftstoß — und mittels des wässerigen Sinnes die Verschiedenheiten der *χυμοί* (kîmûsât), welches die Geschmäcke sind. Denn ein jedes der sinnenfälligen Dinge wird nur durch den ihm gleichartigen Sinn erkannt. Nach diesem Schlusse müßten, da die Elemente vier sind, auch die Sinne vier sein. Aber weil die Dämpfe und Düfte der Art ihrer Natur nach (ein Mittelding) zwischen der Luft und dem Wasser sind, da sie dichter als die Luft und feiner als das Wasser sind, wie es (z. B.) klar ist beim Schnupfen und Katarrh — wer nämlich an Katarrh leidet, saugt durch das Atmen (zwar) die Luft ein und empfindet (doch) nicht die Düfte, da der dichtere Körper nicht eindringt in diese Verstopfung, der feinere Körper aber eindringt, — so hat aus diesem Grunde die Natur den fünften Sinn hervorgebracht, damit nicht etwas von dem mangelt, was befähigt ist, durch die Potenz der Sinne empfunden zu werden.“

Dies ist das Wort des heiligen Gregorios, Bischofs von Nyssa (Nîsus) — Gott erbarme sich unser durch sein Gebet!

Kap. 53. Der Gesichtssinn (al-baṣar)[3]. — Das „Gesicht“ ist ein homonymer Begriff. Er trifft zu sowohl für den Sinn (das Sinnesorgan) als auch für das Sinnesvermögen[4]. Die

---

[1] Übersetzung aus demselben, cap. 6: *Ἔστι δὲ αἰσθητήρια μὲν πέντε* bis *διαφύγῃ τὴν αἴσθησιν* (*ebd.* col. 636 AB).

[2] Die Übersetzung ist hier unvollständig; griech.: *καὶ τῷ μὲν γεωδεστάτῳ καὶ σωματικωτάτῳ τῶν αἰσθητηρίων, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁφή, τῆς γεώδους φύσεως αἰσθάνεται.*

[3] Das Kapitel umfaßt lediglich Auszüge aus Nemesios *l. c.* cap. 7 (Migne *l. c.* col. 637—649). Vgl. B. Domański, *Die Psychologie des Nemesius,* Münster 1900 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Bd. III, H. 1), S. 99—104, wo auch die Quellennachweise.

[4] Der Übersetzer verkehrt hier den Sinn des griech. Originals ins Gegenteil: *Ἀριστοτέλης δὲ, οὐκ εἴδωλον σωματικὸν, ἀλλὰ ποιότητα δι᾽ ἀλλοιώσεως κτλ.*

Geometer berichten, daß vom Auge Strahlen ausgehen in der Zeichnung von Kegeln, welche durch die Begegnung der aus beiden Augen hervortretenden Strahlen entstehen, und sie sagen, daß aus dem rechten Auge Strahlen nach der linken Seite hervorgehen und vom linken Auge Strahlen nach der rechten Seite auslaufen, und aus der Begegnung beider ein Kegel entsteht. So wird es möglich, daß mit dem Auge viele Dinge gesehen werden, aber wir sehen von ihnen in Wirklichkeit nur das, worin die Strahlen zusammenkommen.

Die Anhänger des Epikurus sind der Anschauung, daß Bilder (miṯâlât) der gesehenen Dinge in das Auge fallen. Aristoteles meint dieses nicht, vielmehr leugnet er, daß eine Qualität aus der umgebenden Luft sich verändere und aus den gesehenen Dingen (etwas) zum Auge komme. Plato meint, daß das Sehen durch den Zusammenfluß des Lichtes geschehe, indem etwas von dem aus den Augen hervorgehenden Lichte in der ihm gleichartigen Luft verlaufe, und diese Luft sich gegen die Körper wende, welche ihr begegnen und veränderlich sind, und die Luft, welche zwischen diesen (Körpern) und dem Gesichte ist, herabsteige im schnellsten Verlauf der Veränderung, und so zusammen mit dem Lichte des feurigen Gesichtes (Auges) sich ausdehne.

Porphyrius meint, daß der Grund des Sehens nicht die Kegelgestalt (der Strahlen) noch auch das Bild (der gesehenen Dinge) noch etwas anderes dergleichen, sondern die Seele selbst sei. Indem sie die gesehenen Dinge schaut, erkenne sie sich selbst, da sie in den gesehenen Dingen sei. Denn alle Existenzdinge werden durch sie erfaßt.

Das Gesicht (Auge) schaut in geraden Linien, und was es zuerst empfindet, sind die Farben, und zugleich mit den Farben erfaßt sie auch den farbigen Körper und seine Größe, seine Gestalt, den Ort, an welchem er ist, seine Entfernung, Anzahl, Bewegung, Lage, Dicke, sein Ebenmaß, seine Ungleichheit, seine Schnelligkeit, Trägheit und Beständigkeit.

Das Gesicht hat die Überlegung nötig, wenn die Zahl der gesehenen Dinge drei und vier und die folgenden überschreitet.

Die Eigentümlichkeit des Gesichtes ist das Eindringen in die durchdringbaren (durchsichtigen) Körper, wie die Luft und das Wasser und das Glas. Das Gesicht täuscht sich auch in dem, was es schaut infolge einer Anzahl von Umständen, nämlich entweder infolge der Entfernung oder wegen des Rauches oder des Nebels oder wegen der raschen Bewegung (des Gesehenen) [1].

Kap. 54. Über das Gefühl (lams) [2]. — Die Eigentümlichkeit des Gefühles ist, daß es unterscheidet zwischen dem Warmen und Kalten, dem Weichen und Harten, dem Leichten und Schweren. Denn diese Akzidentien werden mit nichts anderem als dem Gefühle erkannt. Das Gefühl und das Gesicht erfassen gemeinschaftlich das Scharfe und Stumpfe, das Rauhe und Glatte, Nasse und Trockene, Dichte und Feine.

Zu dem, was man wissen muß, gehört, daß Gott — der Gepriesene und Erhabene! — die Sinne doppelt erschaffen und für sie einen Ort [3] und ein Glied von den Gliedern des Leibes abgesondert hat, indem er das Äußerste tat in der guten Fürsorge für seine Geschöpfe [4], auf daß, wenn einem der beiden Glieder des Sinnes ein Unheil zustößt, das andere eintritt, um es (d. i. die Funktion des beschädigten Gliedes) zu tun, und der Sinn nicht verloren geht — ausgenommen das Gefühl. Denn es ist in allen Gliedern außer den Knochen, Nägeln, Hörnern, Sehnen und Haaren und dergleichen. Wenn die übrigen Sinne schwinden und verloren gehen, so hebt dies das Leben noch nicht auf; wenn aber der Gefühlssinn vergeht, so vergeht damit auch das Lebendige, denn er ist allein mit Ausschluß der übrigen Sinne allen Lebewesen gemeinsam, die anderen Sinne

---

[1] Kompilation folgender Sätze (Migne *l. c.* col. 647 B): *τῶν δὲ διαφορῶν καὶ μέχρι τοῦ βάθους διϊκνεῖσθαι πέφυκεν ἡ ὄψις, ἀερὸς μὲν πρώτως καὶ μάλιστα . . . δεύτερον δὲ ὕδατος . . . ἧττον δὲ διὰ ὑέλου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιουτοτρόπων* . . . (*l. c.* col. 645 B) *σφάλλεται δὲ καὶ ὅταν δι' ἀχλύος ἢ καπνοῦ βλέπωμεν . . . συνταράσσει γὰρ τὴν ὄψιν ἡ ταχεῖα κίνησις* (*l. c.* col. 647 B).

[2] Kompilation aus Nemesios *l. c.* cap. 8 (Migne *l. c.* col. 649 A—653 B). Vgl. Domański *a. a. O.* S. 107—110 mit den Anmerkungen.

[3] mauḍaʿ „Ort“ zu lesen statt mauḍûʿ „Subjekt“ in der Hs.

[4] *πεποίηκε δι' ὑπερβάλλουσαν κηδεμονίαν.*

aber finden sich bei allen Lebewesen in ihrer Gesamtheit nur bei den vollkommensten von ihnen.

Die Ursache des Gefühls ist ein Nerv, welcher vom Gehirne ausgeht und in alle Glieder des Leibes sich verzweigt, und in ihm ist so der Gefühlssinn.

Das Gefühl empfindet die Bewegung eines ihm nahen Körpers [1] zugleich mit der Überlegung und der Erinnerung, und was an Zahl zwei oder drei und was klein ist. Und gleichwie das Gesicht die gesehenen Dinge durch Vermittlung der Luft erfaßt, ebenso erfaßt das Gefühl die gefühlten Dinge durch Vermittlung des Stabes [2].

Den Zustand hierüber hat Aristoteles ergründet in dem Buche „der Sinn und das Sinnenfällige“.

Kap. 55. Über den Geschmackssinn (ḏauq) [3]. — Die Eigentümlichkeit des Geschmackssinnes ist das Empfinden der Geschmäcke durch die Zunge und im besonderen durch ihre Spitze, durch das Zahnfleisch [4] und den Gaumen. Die Beschaffenheiten dieser Geschmäcke sind die Süßigkeit und die Bitterkeit, die Säure und Schärfe, das Zusammenziehen und die Herbheit, die Salzigkeit und Fettigkeit. Vom Wasser sagt man, daß es keinen Geschmack habe, denn es erscheint (bei ihm) nichts von jenen (Geschmacksbeschaffenheiten) im Geschmackssinn. Der Unterschied zwischen dem Zusammenziehenden und dem Herben ist die Menge und Geringheit des Zusammenziehens.

Kap. 56. Über das Gehör (samʿ) [5]. — Die Eigentümlichkeit des Gehöres ist das Empfinden der Töne und des Unterschiedes zwischen dem hellen („scharfen“, hohen) und dumpfen („schweren“, tiefen), dem weichen und starken derselben. Das

---

[1] *τοῦ πλησιάζοντος αὐτῇ σώματος* (Migne *l. c.* col. 653 A).

[2] al-ʿaṣâʾ zu lesen statt al-faḍâʾ („Raum“). Die notwendige adverbiale Ergänzung („unter Anwendung von Schlußfolgerungen und Überlegung“) fehlt: *ὥσπερ δὲ ἡ ὄψις ἀεὶ καὶ πάντα διὰ μέσου τοῦ ἀέρος ὁρᾷ, οὕτω καὶ ἡ ἁφὴ διὰ μέσου τῆς βακτηρίας τῶν σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ ὑγρῶν αἰσθάνεται, ἀλλὰ συλλογιστικῶς καὶ μετὰ διανοίας (l. c.).*

[3] Auszüge aus Nemesios *l. c.* cap. 9 (Migne *l. c.* col. 656 B).

[4] Fehlt bei Nemesios.

[5] Auszüge aus dems., cap. 10 (Migne *l. c.* 657).

Organ dieses Sinnes sind die zarten Nerven, welche aus dem Gehirne in die beiden Ohren gehen. Jedes Lebewesen hat zwei Ohren, und zwar bewegt es seine Ohren, außer der Mensch und der Affe.

Kap. 57. Über den Geruchssinn (šamm)[1]. — Die Eigentümlichkeit des Geruchssinnes ist das Empfinden der Gerüche durch die Nase. Aber die Nase empfindet die Gerüche nicht mittels eines Nerves, der zu ihr vom Gehirne ausgeht, wie sich dieses bei den übrigen Sinnen findet, sondern das Gehirn selbst nimmt im Geruchssinne die Stelle der Nerven ein, welche aus ihm zu den übrigen Sinnen hervorgehen. Die Artunterschiede der Gerüche sind der Wohlgeruch und der Übelgeruch. Das Mittel zwischen diesen beiden ist das, was nicht wohlriechend und nicht übelriechend ist. Der gute Geruch ist vorhanden, wenn das Behältnis (naḍaḥ) der Säfte, welche in den Körpern sind, die Dinge, an welchen der gute Geruch haftet, für vollkommen findet, der üble (Geruch ist vorhanden) im gegenteiligen Falle, und der mittlere entsteht aus dem mittleren Verhalten des Säftebehältnisses.

Kap. 58. Über die Unterscheidungsgabe (tamjîz). — Die Unterscheidungsgabe ist eine seelische Kraft, welche mittels des Intellektes die Existenzdinge, die Tugenden, Wissenschaften und Künste sich vorstellt. Mit diesem Teile seiner Seele erfaßt er (der Intellekt) das Wissen dessen, was im Traume sein wird (sic). Das Organ dieser Tätigkeit ist der mittlere von den Ventrikeln des Gehirnes. Dies ist einer von den Hinweisen auf die Reinheit der Seele und (darauf), daß sie lebendig und unsterblich ist, und damit unterscheidet sie sich von den übrigen Lebewesen.

Schon Aristoteles hat in dem Buche „von dem Sinne und dem Sinnfälligen“ dieses Schauen über das gestellt, was mittels des Sinnes im wachen Zustande gesehen wird.

Kap. 59. Über die Erinnerung (das Gedächtnisvermögen, ḏikr)[2]. — Plato sagt: Die Erinnerung ist die Erhaltung des

[1] Kompilation aus dems., cap. 11 (Migne *l. c.* 657, 60).

[2] Auszüge aus Nemesios *l. c.* cap. 13 (Migne *l. c.* col. 661). Vgl. Domański *a. a. O.* S. 87—89.

Sinnes und dessen, was man sich im Verstande vorstellt. Die Seele erfaßt nämlich die sensiblen Dinge mittels der Sinne und die intelligiblen Dinge mittels des Intellektes. Wenn nun von ihr Bilder (miṯâlât) von dem, was sie erworben, und von dem, was sie erkannt hat, festgehalten werden, so sagt man von ihr, sie erinnere sich. Die Erinnerung trifft zu für das, was vergangen ist.

Was aber das Besinnen (das Wiedererinnern, taḏâkura) anbelangt, so redet man von ihm, wenn die Erinnerung des Menschen abgeschnitten war. Das Besinnen ist nämlich die Erneuerung einer Erinnerung, die gewesen und verloren gegangen ist. Die Erinnerung geht verloren durch das Vergessen, und das Vergessen ist das Weggehen der Erinnerung.

Das Organ der Erinnerung ist der hintere Ventrikel (baṭn) des Gehirnes, das ist derselbe, welcher Hintergehirn genannt wird. Das Vordergehirn ist das Organ des Denkens. Das Denkvermögen findet das Ding aus der Einbildung und entsendet es dann zur Erinnerung.

Kap. 60. Über den Unterschied zwischen der gedanklichen (gedachten) und der ausgesprochenen (wörtlichen) Rede (an-naṭq al-ǵarîzî wan-naṭq al-kalâmî)[1]. — Wenn einer sagt: Was ist der Unterschied zwischen der gedanklichen und der wörtlichen Rede? so antworte: „Die gedankliche Rede ist eine Bewegung der Seele, welche im Denken ohne irgend eine Verlautbarung geschieht.“ Ihretwegen werden wir redebegabt (vernünftig, nâṭiq) genannt, nicht wegen der wörtlichen Rede. Wer nämlich stumm geboren, und wem es infolge einer Krankheit zugestoßen ist, daß er seine Stimme verlor, ist nicht ohne weiteres rede(vernunft-)los. Was aber die ausgesprochene Rede angeht, so geschieht ihre Tätigkeit mittels der Aussprache. Die Organe der Stimme sind viele, nämlich die Muskeln, welche zwischen den Rippen innerhalb der Brust sind, die Lunge, die Luftröhre und der Kehlkopf.

Der hl. Gregor, Bischof von Nyssa, sagt: „Der Mund ist das Organ der Sprache. Denn im Munde geschieht der Aufbau und die Bildung der Worte und (alles), was die Natur für sie

---

[1] Übersetzung aus demselben, cap. 14 (Migne *l. c.* col. 665/8); der Schluß des Kap. ist nicht mehr wörtlich übersetzt.

ausführt. Die Zunge und das Halszäpfchen vertreten im Munde die Stelle des Schlagstäbchens (Plektrons), mit welchem man die Saiten der Leier schlägt, und der Gaumen vertritt die Stelle der beiden Leisten, und die Zähne und die Öffnung des Mundes, soweit es genügt, vertreten die Stelle der Saiten an der Leier.“

Kap. 61. Über den Unterschied zwischen dem (freien) Willen (iḫtijâr) und der Begierde (hawā). — Wenn einer sagt: Welches ist der Unterschied zwischen dem Willen und der Begierde? so antworte: Der Unterschied zwischen beiden ist dieser: Es geht nicht an, dasselbe, was vom Willen ausgesagt wird, auch von der Begierde auszusagen. So sagen wir nämlich von der Gesundheit des Leibes, daß sie zu dem gehört, was begehrt wird, und wir sagen von ihr nicht, daß sie zu dem gehört, was wir wählen. Ferner trifft die Begierde auf Dinge zu, welche nicht möglich sind, der freie Wille trifft aber nur auf das zu, was zu tun uns erreichbar ist. Wir sagen, daß das Ewigbleiben und das Nichtsterben zu dem gehört, was der Begierde nach zutrifft; wir sagen nicht, daß es zu dem gehört, was dem Willen nach zutrifft. Denn die Begierde trifft zu für die extremsten Dinge, der freie Wille aber trifft zu bei etwas, was auf jenes Extrem hinführt.

Kap. 62. Über den Unterschied zwischen dem freien Willen und der Meinung (ra'j). — Wenn einer sagt: Welches ist der Unterschied zwischen dem Willen und der Meinung? so antworte: Der Unterschied zwischen beiden verläuft auf folgende Art: Die Meinung trifft durchaus nicht nur auf die Dinge zu, welche uns erreichbar sind, sondern (auch) auf die Dinge, welche von ewigem Bestande sind. Ferner wird von der Meinung das Wahre und das Falsche ausgesagt[1], vom Willen aber wird weder ausgesagt (daß er) wahr, noch (daß er) falsch (sei). Die Meinung gehört zu den Alldingen, der Wille aber gehört zu den Teildingen.

Kap. 63. Erklärung des Ausspruches eines Lehrers: „Des Weisen Augen sind in seinem Kopfe“[2]. — Wir

[1] D. h. man spricht von einer wahren und einer falschen Meinung.
[2] Eccl. 2, 14.

zweifeln nicht darüber, daß alle Arten der Lebewesen, sowohl die fliegenden wie die laufenden und schwimmenden, den Gesichtssinn in ihrem Kopfe haben. Was bedeutet nun der Ausspruch dieses Philosophen: Des Weisen Augen sind in seinem Kopfe? Wir antworten: Die Seele hat Kräfte, mit welchen sie sich die Dinge vorstellt, und zwar ebenso, wie in ihrem Leibe solche Sinne sind, welche die materiellen Dinge erfassen. Wenn sich die sehende Seelenkraft mit den gegenwärtigen Objekten beschäftigt, senkt sie sich zu den Füßen hinab, und gibt sich ab mit der Beobachtung der Dinge, die unten sind. Dieses ist die Art des unwissenden Mannes. Wenn aber jene Seelenkraft zu der Beschäftigung mit den erhabenen Dingen hinneigt, erhebt sie sich nach dem Kopfe, und dieses ist der Zustand des weisen Mannes. So ist (also) in Kürze und Vollständigkeit die Bedeutung (jenes Ausspruches) erklärt.

Kap. 67. Über den Unterschied zwischen Geist und Seele. — Wir erwähnen zuerst, was der Geist ist, dann darnach, was der Unterschied ist[1].

„Der Geist ist ein feiner Körper, der im Leibe des Menschen aus dem Herzen in den Arterien verläuft. Er bewirkt das Leben und das Atmen und die Pulsation in seiner Seite."

„Die Ärzte berichten, daß im Herzen zwei Hohlräume sind; der eine davon ist in seiner rechten und der andere in seiner linken Seite, und in diesen beiden Hohlräumen ist Blut und Geist. Im rechten Hohlraum ist vom Blut mehr als vom Geist, und im linken Hohlraum ist mehr vom Geist als vom Blut. Aus dem linken Hohlraum gehen zwei Adern aus, die eine von ihnen verläuft zur Lunge, und mit ihr atmet das

---

[1] Das Kapitel bietet lediglich Auszüge aus dem gleichbetitelten Traktate des christlichen Philosophen Qusṭâ ibn Lûqâ (ca. 864—923), der vom Verf. am Schlusse dieses Kap. genannt wird. Die Autorschaft steht übrigens nicht fest; vgl. die Vorrede zur Ausgabe von P. L. Šeiḫô in *al-Mašriq* XIV, 1911, S. 94—109 (Š.). Die einzelnen Abschnitte dieser Schrift handeln von dem animalischen Geist (ar-rûḥ al-ḥaiwâni), dem psychischen Geist (ar-rûḥ an-nafsi), von der Seele mit Definitionen des Platon und Aristoteles und von dem Unterschied zwischen Geist und Seele. Dem ersten und letzten dieser Kapitel sind die folgenden Auszüge entnommen.

Herz, zieht sich zusammen und erweitert sich, und durch seine Zusammenziehung und Erweiterung geschieht die Pulsation im übrigen Körper. Diese Ader ist bekannt als die Drosselarterie, und sie wird mit diesem Namen bezeichnet, weil ihre Fähigkeit die Fähigkeit einer Drossel und ihre Tätigkeit die Tätigkeit einer Arterie ist. Die andere Ader nennen die Araber die Pulsader. Sie teilt sich bei ihrem Ursprung [1] in zwei Teile; der eine steigt zur Höhe des Kopfes, und es gehen von ihm Verzweigungen aus, und durch ihn ist das Leben in diesem Teile des Körpers des Menschen. Der andere (Teil) steigt in die untersten Partien des Körpers zu den äußersten Enden der Füße hinab, und es gehen von ihm Verzweigungen aus, und durch ihn ist das Leben in dem unteren [2] Teile des Körpers des Menschen.“

Aus dem, was wir gesagt haben, geht hervor, „daß das Leben durch den Geist geschieht, der in den beiden Hohlräumen des Herzens ist, und daß der Puls und das Atmen durch den guten Zustand dieses Geistes (bedingt) ist“.

Was den Unterschied zwischen dem Geiste und der Seele angeht, so beruht derselbe auf folgendem Kennzeichen („Terminus“): „Der Geist ist Körper, und wenn der Geist sich vom Leibe trennt, vergeht er selber auch; aber die Tätigkeiten der Seele schwinden, wenn er (der Geist) sich vom Leibe trennt, nicht aus dem Leibe“ [3].

Wir haben schon im 11. Kapitel über die Seele ein ausführliches Wort angeführt.

„Die Seele verleiht ferner dem Körper den Sinn und das Leben mittels des Geistes, und der Geist wirkt dieses ohne Vermittlung. Der Geist ist also eine nächste [4] Ursache für das Leben und den Sinn (die Sinnestätigkeit) und die Bewegung

---

[1] maušâ'; Š. „an ihrem Ende“ (mautahâ).

[2] mutasaffil; Š. mit Textverderbnis „zukünftig“ (mustaqbil).

[3] Besser nach Š.: „Wenn der Geist vom Leibe sich trennt, vergeht er (der Leib), und es schwinden (auch) die Tätigkeiten der Seele aus dem Leibe, sie selbst aber vergeht nicht.“

[4] qarîba zu lesen statt farîna in der Hs.

und die übrigen Tätigkeiten des Leibes, die Seele ist die entferntere Ursache davon“ [1].

Darüber hat sich ausführlich ausgesprochen Qusṭâ ibn Lûqâ.

Kap. 68. Von den Teilen der Seele, deren Vorzüge und Mängel [2]. — Teile der Seele sind es drei: der intelligible (naṭqî), der iraszible (ġaḍabî) und der konkupiszible (šahwânî).

Die Vorzüglichkeit (faḍîla) des intelligiblen (Teiles) ist der Verstand (ʿaql), und seine Mangelhaftigkeit (raḏîla) ist die Torheit. Die Vorzüglichkeit des iraszriblen (Teiles) ist die Ruhe und der Mut, und sein Mangel ist die Verwegenheit und die Feigheit. Der Vorzug des konkupiszriblen (Teiles) ist die Enthaltsamkeit und die Selbstentsagung, und sein Mangel ist die Zügellosigkeit und die (moralische) Schlechtigkeit. Der Vorzug der Gesamtseele ist die Gerechtigkeit, die Freimütigkeit und der Edelsinn, und ihr Mangel ist die Ungerechtigkeit, die niedrige Gesinnung und die Ungenügsamkeit.

Der Verstand, welcher ein Teil des intelligiblen Teiles ist, führt zu den Dingen, welche zum Glücke gelangen lassen. Die Ruhe, welche ein Vorzug des iraszriblen Teiles ist, hält ab von der Übereilung zum Zorne. Der Mut, welcher auch ein Vorzug dieses Teiles ist, ist das, was Zaghaftigkeit vor dem Tode (benimmt). Die Enthaltsamkeit, welche ein Vorzug des konkupiszriblen Teiles ist, ist das, womit wir uns von den (verkehrten) Lüsten enthalten. Die Selbstentsagung, welche gleichfalls ein Vorzug dieses Teiles ist, ist das, womit wir die Begierlichkeit unterdrücken, so daß wir über die bösen Lüste Macht bekommen. Die Gerechtigkeit, welche ein Vorzug der Gesamtseele ist, ist das, womit wir tun, was sich gehört. Die Freimütigkeit, welche auch ein Vorzug der Gesamtseele ist, ist das Bereitsein zum Anstreben der edlen Dinge. Der Edelsinn, welcher ebenfalls ein Vorzug der Gesamtseele ist, ist das, womit wir die Freude und das Unheil, die Beleidigung und die Ehrung ertragen.

[1] Š. verderbt: „und die übrigen entfernten Tätigkeiten des Leibes.“

[2] Das ganze Kapitel ist freie Übersetzung aus dem pseudo-aristotelischen Traktat *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* cap. 1—3, welcher auf der eingangs genannten platonischen Dreiteilung der Seele aufgebaut ist.

Die Torheit, welche ein Mangel des intelligiblen Teiles ist, ist Ursache des schlechten Lebenswandels. Die Verwegenheit, welche ein Mangel des irasziblen Teiles ist, ist das, womit wir rasch zum Zorne eilen. Die Feigheit, welche auch ein Mangel dieses Teiles ist, ist das, womit wir vor dem Tode zaghaft sind. Die Zügellosigkeit, welche ein Mangel des konkupisziblen Teiles ist, ist das, womit wir das Verabscheuungswürdige von den Lüsten erwählen. Die Schlechtigkeit, welche auch ein Mangel dieses Teiles ist, ist das, wodurch wir uns mit dem Abscheulichen von den Lüsten abgeben, während uns der intelligible Teil davon abhält. Die Ungerechtigkeit, welche ein Mangel der Gesamtseele ist, ist das, womit wir ein heftiges Verlangen nach dem haben, was sich nicht gehört. Die niedrige Gesinnung, welche auch ein Mangel der Gesamtseele ist, ist ein Übel, welches zu den niedrigsten Ansprüchen reizt. Die Ungenügsamkeit, welche gleichfalls ein Mangel der Gesamtseele ist, ist ein Übel, welches zur Ablehnung von (zur Unzufriedenheit mit) Glück und Trübsal und Unglück bewegt.

Dies ist etwas, was ich aus den Worten des Platon aus der griechischen Sprache in die arabische Sprache übersetzt habe.

Terminologisches Verzeichnis.

Nach dem arabischen Alphabet geordnet.

baṣar *ὄψις*
baṭn *κοιλία*
taḏâkura s. ḏikr
taḫajjul *φανταστικόν*
tamâm *ἐντελέχεια* (*ἐντέλεια*)
ḥâssa *αἴσθησις*
ḥawâss *αἰσθητήρια*
ḏikr *μνήμη*
taḏâkura *ἀνάμνησις*
ḏauq *γεῦσις*
raḏîla *κακία*
samʿ *ἀκοή*
šamm *ὄσφρησις*
šahwânî *θυμοειδής*
ṣûra *εἶδος*
ʿaql *νοῦς; φρόνησις*
ʿaqlî *νοερός*
ʿilm *ἐπιστημονικόν*
ġarîzî s. naṭq
ġaḍabî *ἐπιθυμητικόν*
faḍîla *ἀρετή*
fikr *διανοητικόν*
fiʿl *ἐνέργεια*
kalâmî s. naṭq
lams *ἁφή*
mabdâʾ *ἀρχή*
miṯâla *τύπος*
mauḍûʿ *ὑποκείμενον*
naṭq *λόγος*
n. ġarîzî *λ. ἐνδιάθετος*
n. kalâmî *λ. προφορικός*
naṭqî *λογιστικόν*
wahm *φαντασία.*

Dialectique et dogme aux Xe—XIIe siècles

(Quelques notes [1]).

Par **J. de Ghellinck,** S. J., Louvain (in Belgien).

La théologie médiévale nous fait assister, dès les débuts de son essor, au XII[e] siècle, à un brillant épanouissement de la dialectique, qui rayonne sur plusieurs domaines à la fois et les pénètre tous de sa méthode et de son esprit. Alimentées par les Libri scolares, fortifiées par une longue série d'exercices sur les bancs des écoles, aiguillonnées par la renommée qui s'attache aux dialectici moderni, les tendances raisonneuses des maîtres en théologie s'affirment à ce moment dans une formule sonore, ou si l'on veut, dans une devise-programme, empruntée à une leçon fautive des épîtres catholiques [2], et qui se rencontre sous la plume des auteurs les plus divers, depuis celle d'Abélard, le condamné de Soissons et de Sens, jusqu'à celle de Robert de Melun, le maussade censeur du Magister Sententiarum [3]. Tous désirent se raisonner leur foi: „de fide quae est in nobis rationem reddere", et obéissent à ce

---

[1] Pour ne pas allonger ces pages, l'auteur a dû se borner à ne guère citer dans les notes que les sources originales. Cela ne veut pas dire qu'il n'a pas eu recours aux ouvrages modernes: il reconnaît devoir beaucoup aux travaux bien connus de Baumgartner, Brunhes, Canella, Clerval, De Wulf, Deutsch, Endres, Grabmann, Heitz, Hauck, Hauréau, Mandonnet, Manser, Picavet, Prantl, Robert, Roger, Stöckl, Ueberweg-Heinze, etc.

[2] I. Petr. III. 15; Voir Sabatier, *Versiones antiquae,* t. III, p. 951-952.

[3] Abélard, *Theologia christiana,* lib. III (PL. CLXXVIII, 1217 C); et *Invectiva in quemdam ignarum dialectices* (Epistola XIII, PL. ibid. 355 A); *Summa Sententiarum,* Praefatio (PL. CLXXVI, 42); S. Anselme, *Cur Deus homo,* lib. I, 1 (PL. CLVIII, 361 C); Robert de Melun, *Summa,* manuscrit 191 de la Bibliothèque de Bruges, fol. 6 v1; Alain de Lille, *Contra haereticos,* Prologue (PL. CCX, 307 AB).

besoin naturel de l'esprit humain qui veut se légitimer ses croyances.

Nous ne comptons pas examiner ici comment cette formule, entendue dans le sens de ceux qui l'utilisaient alors, pouvait contenir en germe, soit un rationalisme pratique, comme il est d'habitude d'en attribuer à Abélard, soit l'élaboration d'un traité d'apologétique complet, ce que le moyen-âge n'a guère connu, soit des ébauches d'une apologie du dogme et d'un exposé rationnel de notre foi, telles que les auteurs cités et d'autres à leur suite ont été amenés à en rédiger avec un succès inégal. Pour le moment, nous préférons ne voir dans cette manifestation de l'intellectualisme médiéval que l'aboutissant d'une longue période d'élaboration dialectique, dont nous voudrions, non pas refaire toute l'histoire, connue déjà dans ses grandes lignes, mais examiner quelques phases et éclairer ou signaler au moins quelques recoins moins étudiés.

Fruit des écoles, comme l'indique le nom qui l'accompagne à travers les âges, la théologie scolastique doit remonter, pour expliquer ses attaches avec la dialectique, jusqu'au programme scolaire des institutions carolingiennes qui plaçait le dialectique, comme couronnement, au sommet du trivium. Si l'étude de la grammaire, recommandée par le célèbre capitulaire „De litteris colendis", avait pour but, à l'exemple de Bède le Vénérable, d'aider à l'intelligence de la Bible par l'heureuse interprétation des figures de mots, des schemata et des tropi [1], la place de la dialectique dans le cadre des études des clercs était commandée par des préoccupations religieuses analogues. Elle le devait, en plus de l'orientation générale de l'enseignement, aux augustes patronages qui la couvraient et qui finalement lui assuraient le triomphe même sur l'opposition, ou tout au moins sur l'indifférence, d'un homme aussi influent que Bède le Vénérable [2]. S. Augustin avait fait de la dialectique un éloge

[1] *Karoli Epistola de litteris colendis,* a. 780—800 (MGH. Legum sectio II, Capitularia, édit. Boretius, t. I, p. 79).

[2] Bède, *Commentarii in Pentateuchum,* Exode, VIII; *In Samuelem prophetam allegorica expositio* I, 4 et IV, 9 (PL. XCI, 302, 510 et 706). L'application à la Bible de la grammaire et des règles des schemata qui

convaincu: il voyait dans cette discipline du trivium une arme victorieuse contre toutes les cavillations des hérétiques. Après lui, Cassiodore, Isidore de Séville, Alcuin, puis Raban Maur, Eugène II, plus tard Notker le Lippu, etc. etc. s'inspirent d'idées semblables, voire des expressions du De doctrina christiana[1]. C'étaient „les dépouilles de l'Egypte dont s'enrichissait le peuple élu", selon l'expression qui revient continuellement sous la plume des éducateurs du moyen-âge. Il n'en fallait pas davantage, pour que la dame au serpent et à l'hameçon, telle que la représente Marcianus Capella et après lui les portails de nos cathédrales ou les broderies des vêtements sacrés, ne trouvât définitivement sa place dans tous les recueils pédagogiques du moyen-âge.

Un patronage aussi autorisé n'était pas de trop dans le conflit qui allait surgir dès les premiers essais du renouveau intellectuel. Même à l'époque carolingienne, les reproches ne manquent point à la dialectique. Leur point de départ est à chercher dans les controverses qui se groupent autour des noms de Gottschalck et de Jean Scot Erigène. L'on incriminait entre autres les irlandais, les Scots, dont Jean Scot était le principal représentant. C'étaient des „fabricants de syllogismes", des „ergoteurs suspects", usant d'artifice pour tromper les simples[2].

---

ouvre un chapitre curieux dans l'histoire de l'exégèse médiévale, se fit beaucoup plus facilement que l'introduction de la méthode dialectique, ou plus tard de la méthode critique et historique, en théologie.

[1] Augustin, *De doctrina christiana,* lib. II, 31 et suiv. (PL. XXXIV, 57 et suiv.); Cassiodore, *De institutione divinarum litterarum,* XXVII, et *De artibus et disciplinis liberalium artium,* III (PL. LXX, 1140—1141 et 1167—1204); Isidore, *Etymologiae,* lib. I. 2 et lib. II, 9 et 22, 23, etc. (PL. LXXXII, 74, 128 C et 140—154); Alcuin, *De dialectica* (PL. CI, 951—976, p. ex. 952 C, 959 C) et *De grammatica* (*ibid.* 854 A); Raban, *De institutione clericorum,* lib. III, 2 et 20 (édit. Knoepfler, dans les *Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München,* I, 5, 1900, p. 191 et 227—230); Eugène II, décret de 826 (MGH. *Leges,* t. II, append. p. 17); Notker, *Die Schriften Notkers und seiner Schule,* édit. Piper, Fribourg et Tubingue, 1882, t. I. p. 859; (voir aussi le traité inédit de dialectique contenu dans le ms. lat. 14 401 de la Hof- und Staatsbibliothek de Munich, fol. 157r); Honoré d'Autun aura des expressions semblables dans une comparaison toute guerrière, au XIIe siècle (*De animae exsilio et patria,* IV; PL. CLXXII, 1244).

[2] Prudence de Troyes, *De praedestinatione contra Johannem Scotum,* cap. 1 et 17 (PL. CXV, 1013, 1014, 1020, 1294, etc.); Benoit

Mais ni les partisans, ni les adversaires de l'introduction de la dialectique dans les sciences sacrées ne devaient faire souche immédiatement. Pendant le siècle de fer et de plomb qui suit la dislocation de l'empire carolingien, c'est du niveau intellectuel le plus bas que l'enseignement doit prendre son essor. Fidèles à l'ancien programme, les écoles qui survivent donnent toujours une place de choix à la dialectique, surtout dans les milieux séculiers. L'exemple de Cluny, moins hostile du reste qu'on l'a dit, aux classiques païens et à la dialectique, n'est pas suivi par toutes les abbayes; qu'il nous suffise de citer les noms de Lobbes, de Saint-Gall et du Bec. Les esprits recommencent à s'assouplir aux exercices de cette gymnastique qui, à en juger par les détails que nous ont laissés quelques chroniqueurs, nous paraît actuellement plus subtile qu'intéressante: malgré cela, les disciples en quête de savoir, voyagent d'une école à une autre et contribuent dès lors à „internationaliser“ la science.

L'étude de la théologie se réduit à la lecture plus ou moins expliquée de la Bible et des Pères, surtout à la connaissance des canons et du rituel, qu'on acquérait soit seul, soit sous la direction d'un vétéran du sacerdoce ou de l'épiscopat. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, d'admettre un enseignement systématique de la théologie, tel qu'il existera au XII[e] siècle. Nous n'en voulons pour preuve en ce moment que les biographies des évêques ou des abbés illustres de l'époque[1], ou la législation en vigueur sur la science des prêtres et les livres

---

d'Aniane, *Opusculum III* (PL. CIII, 1413 B); Florus de Lyon, *Liber adversus Scoti erroneas definitiones*, préface (PL. CXIX, 102—103); voir aussi le canon IV du Concile de Valence de 855 où il est parlé des „dix-neuf syllogismes“ (Mansi, t. XV, p. 5).

[1] *Vita Johannis Gorziensis*, n. 13, 18 et 83 (MGH. SS. IV, p. 340, 342 et 360); *Gesta episcoporum Cameracensium*, III, 25, à propos d'Eble de Roussy, archevêque de Reims en 1021 (MGH. SS. VII, p. 473); *Gerhardi vita S. Udalrici*, n. 1. (MGH. SS. IV, p. 386); *Vita S. Cadroae Abbatis*, n. 10 et 11 (Mabillon, *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. V, p. 490—492); *Othloni vita S. Wolfkangi episc.* n. 4 et 5 (MGH. SS. IV, p. 528); *Vita Meinwerci episc.* n. 3 et 160 (MGH. SS. XI, p. 108 et 140); *Vita S. Dunstani archiepisc. Cantuariensis* (Wharton, *Anglia Sacra*, Londres, 1691, t. II, p. 93—94); *Vita S. Oswaldi*, n. 4, édit. Raine (dans les *Rerum Britanicarum*

qu'ils doivent avoir [1]. Ce que l'on connait des grands centres scolaires du Xe et du XIe siècle, comme Reims, Liège, Chartres, Saint-Gall, etc., n'est pas de nature, croyons-nous, à infirmer cette conclusion [2]. S'il surgit de temps à autre un nouveau traité classique, une paraphrase allemande de Boèce, ou une discussion de grammaire et de dialectique, comme les preux de la parole venus d'Italie aiment à en produire [3], ou comme la cour impériale en donne parfois l'exemple [4], il n'est question encore ni de métaphysique du dogme, ni même d'une codification organique de la théologie, et pendant longtemps il en sera ainsi. C'est l'époque, comme on l'a dit pour l'Allemagne, des maîtres d'école, et la France ne fait guère exception.

---

medii aevi scriptores, t. LXXI, 2, p. 5 et 6); *Vita S. Adalberti episc. Pragensis,* n. 3, 4 et 5 (MGH. SS. IV, p. 582—583); *Thangmari vita Bernwardi, episc. Hildesheimensis,* n. 1 et 2 (*ibid.* p. 758—759); *Lantberti vita Heriberti,* n. 3 (*ibid.* p. 741—742); *Liutprandi Apodosis,* lib. III, 42 (MGH. SS. III, p. 312, pour Rathier de Vérone).

[1] Voir le capitulaire 117 de Charlemagne (MGH. Capitularia, t. I, p. 235) et le *Capitulare* de Haiton de Bâle, cap. 5 (*ibid.* p. 363). Le plan d'études de Raban Maur, exposé au début du livre III de son *De institutione clericorum,* est développé dans les chapitres suivants (édit. Knoepfler déjà citée, p. 186—279). Voir aussi l'*Inquisitio* mise en tête du *De ecclesiasticis disciplinis* de Réginon de Prüm, n. 81—95 (PL. CXXXII, 191); Rathier de Vérone, *Synodica,* 12—13 (PL. CXXXVI, 563—564); Atton de Verceil, *Capitulare,* cap. 3, 4, 60, 61, etc. (PL. CXXXIV, 29, 39, 40, etc.) et le *Decretum* de Burchard de Worms (lib. II, 2, 3 et 159 et lib. XIX, 8; PL. CXL, 625—626, 652 et 979 CD); Burchard est répété par Anselme de Lucques (VII, 109 ou 121), Yves de Chartres (*Decretum* VI, 22 et *Panormia* III, 24; PL. CLXI, 450 et 1135) et le *Polycarpus,* lib. IV, tit. 31, 52; voir aussi ce que requiert d'un évêque, à la suite du second concile de Nicée, le *Decretum* d'Yves de Chartres (V, 372; PL. CLXI, 435).

[2] Par exemple Anselme de Liège, *Gesta pontificum Traiectensium et Leodiensium,* cap. 28 (MGH. SS. VII, p. 205). Consulter ici Pfister, *Etudes sur le règne de Robert de Pieux,* Paris 1885, p. 15—40; Clerval, *Les Ecoles de Chartres au Moyen-Age,* Paris 1895, p. 108—144; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* Leipzig 1896, t. III, p. 275—333 et 927—936, 953 et suiv.; Kurth, *Notker de Liège,* Paris 1905, t. I, p. 251.

[3] Voir par exemple l'*Epistola ad fratres Augienses* de Gunzon de Novare (PL. CXXXVI, 1283—1302) ou *l'Epistola . . . de logica disputatione in Gallia habita* dans la *Rhetorimachia* d'Anselme de Besate (édit. Dümmler, *Anselm der Peripatetiker,* Halle 1872, p. 56—58).

[4] Richer, *Historiarum libri quator,* lib. III, 56 et suiv. (MGH. SS. III, p. 619 et suiv.).

C'est ce qui rend d'autant plus intéressantes les quelques rares manifestations de la vie intellectuelle qu'il nous est permis d'enregistrer sur le terrain des sciences sacrées à la veille du renouveau littéraire du XIe siècle. Quelques exemples suffiront pour montrer l'entrée lente de la dialectique dans l'étude de la dogmatique, pendant les cent cinquante années qui précèdent l'époque d'Abélard et de S. Anselme. C'est Jean de Vendières, plus tard abbé de Gorze, qui recourt aux manuels scolaires de Boèce, comme jadis l'avait fait Alcuin [1] pour comprendre dans S. Augustin le traité de la Trinité [2]. C'est Wolfgang de Ratisbonne qui, fidèle à la leçon d'Alcuin [3], ferme la bouche à un hérétique en lui opposant la théorie de Boèce sur l'accident [4]. C'est Adalbéron de Laon qui énonce en vers latins pour le roi Robert le Pieux, élève de Gerbert, l'exposé du dogme trinitaire en recourant aux ressources fournies par le trivium [5]. C'est l'adversaire d'Hériger de Lobbes, qui veut voir dans l'Evangile, tout comme plus tard Bérenger [6], l'emploi des formules dialectiques [7]. C'est Hériger lui-même qui recourt aux armes apprises dans les écoles pour achever d'écraser son antagoniste sous les coups d'un puissant syllogisme; il va même jusqu'à en annoncer chaque membre avec emphase [8], comme dans les anciens recueils scolaires [9]: période de tâtonnement et d'enfance de l'art, où l'auteur mettait une réelle pédanterie à souligner l'emploi des formes du raisonnement apprises sur les bancs, et où le

[1] *De fide Trinitatis* (PL. CI, 12, CD); et *Epistola 257* (MGH. *Epistolae Karolini Aevi,* t. II, p. 415).

[2] *Vita Johannis Gorziensis,* n. 83 (MGH. SS. IV, p. 360).

[3] *Epistola 204 et 307* (MGH. *Epistolae Karolini Aevi,* t. II, p. 339 et 470).

[4] *Othloni vita S. Wolfkangi episc.* n. 28 (MGH. SS. IV, p. 537—538).

[5] Ms. 298. de la Bibliothèque de Valenciennes, fol. 110 et 117.

[6] *De sacra coena,* édit. Vischer, Berlin 1834, p. 101.

[7] *De corpore et sanguine Domini,* n. 1 et 9 (PL. CXXXIX, 180 B et 187 D).

[8] *Ibid.* n. 7 et 10: *Sed iam forti syllogismo . . . concludamus* (*ibid.* 185 et 188 D), à compléter par les mss. F. 6. 30 de la Bibliothèque du Séminaire de Liège (fol. 161 R) et 61 du Chapitre de la Cathédrale de Salisbury (fol. 31 et suiv.).

[9] Voir par exemple le commentaire en vieil allemand des *Categoriae* d'Aristote, lib. II, n. 14, 15, 16, 19, 20, etc. (édit. Piper, *Schriften Notkers und seiner Schule,* Freiburg 1892, t. I, p. 414, 415 etc.).

lecteur ne pouvait avancer sans encombre s'il ne trouvait sa route balisée. Plus d'un demi-siècle plus tard, après que le commentaire sur S. Paul attribué à Lanfranc, aura fortement entremêlé l'exégèse [1] de dialectique, les mêmes hésitations se feront encore jour dans bien des milieux. L'un des polémistes grégoriens de la querelle des Investitures — et celle-ci aussi aiguise les esprits comme les plumes — le moine de Nonantole, n'ose pas énoncer une réflexion de son crû sans inscrire en marge les mots „ex ratione" [2], et dans un de ses ouvrages de vulgarisation, Honoré d'Autun annonce, comme d'un coup de clairon en tête des paragraphes, chaque recours à l'argumentation syllogistique; il la tire, comme à la pêche, de la Bible [3].

Un annotateur anonyme en avait fait autant dans les marges des Libri Carolini [4]. Le Vocabularium de Papias vers le milieu du XIe siècle, tout comme le Glossarium Salomonis du Xe siècle, attestent à leur façon le succès de la dialectique par la large place qu'ils font au vocabulaire de la logique [5].

Ces intrusions de la dialectique dans le domaine sacré n'allaient pas sans soulever des protestations. A partir du XIe siècle nous en entendons fréquemment qui nous renseignent en même temps sur l'étendue de cet envahissement. Même les auteurs instruits qui ne font pas directement opposition au mouvement dialectique, laissent voir dans leurs expressions le sentiment que leur fait éprouver cette nouveauté. Tels, par exemple, Fulbert de Chartres dont une lettre exprime comme le pressentiment des écarts de Bérenger [6], ou Sigebert de Gembloux

[1] *In omnes Pauli epistolas commentarii* (PL. CL, 101—406); voir par exemple p. 158 C, 157 B, 199 A, 323 B etc.

[2] *Liber de honore ecclesiae,* préface et *passim* (MGH. *Libelli de Lite Imperatorum et Pontificum,* t. II, p. 569, 575, 579, 580 etc.).

[3] *De offendiculo,* n. 33, 36, 37 etc. (MGH. *Libelli de Lite etc.,* t. III, p. 49, 50 etc.); *Expositio in psalmos,* Psalm. I (PL. CLXXII, 279 C).

[4] Ms. du Vatican, lat. 7207, fol. 22; voir M. Tangl, *Die tironischen Noten der Vatikanischen Handschrift der Libri Carolini* dans *Neues Archiv,* t. XXXVI, 1911, p. 753.

[5] *Vocabularium* (Venetiis 1491); *passim;* souvent il puise dans Isidore de Séville et dans Boèce.

[6] *Epistola V* (PL. CXLI, 196—197) et *Adelmanni ad Berengarium epistola* (PL. CXLIII, 1289 B).

et l'annaliste saxon quand ils parlent de Lanfranc [1], ou Guillaume de Malmesbury en plein XII[e] siècle [2]. Quelques-uns se contentaient de l'attitude réservée du silence, comme ce pessimiste lettré, doublé d'un méditatif humoriste, Rathier de Vérone († 974). Formé à Lobbes et nourri des auteurs sacrés et profanes au point d'en citer plus de quinze du fond de sa prison de Pavie, c'est à peine s'il fait allusion à la dialectique même quand il parle des Magistri, et jamais il n'y recourt dans un exposé théologique: il se défend même de vouloir introduire les raisonnements de la dialectique dans les choses sacrées [3]. Son contemporain, l'abbé Einold, supérieur de Jean de Vendières, allait plus loin: il s'opposait formellement à ce que le jeune moine s'instruisît dans la logique de Boèce pour comprendre S. Augustin [4]. C'était une des premières traces d'une opposition qui allait aboutir à un conflit aigu. A l'époque de Lanfranc, le désarroi produit par cette invasion de la dialectique dans le domaine religieux commence à se manifester pleinement. On le voit chez Wulfstan [5], ancien écolier des abbayes d'Evesham et de Peterborough, qui apporte plus de vertu que de science sur le trône épiscopal de Worcester. On le voit chez Gozechin qui se plaint à son ami Walcher des nouveautés sorties des écoles [6]. On le lit jusque dans l'éloge que fait de Lanfranc son ancien disciple, Williram, abbé d'Ebersberg, le long du Neckar [7]; ses

[1] *De Scriptoribus ecclesiasticis* n. 155 (PL. CLX, 582); *Annalista Saxo,* a. 1066 (MGH. SS. VI, p. 695).

[2] *Gesta Pontificum Anglorum,* lib. II, 74 et lib. IV, 139 (édit. Hamilton, dans les *Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores,* t. LII, p. 150 et 280—281).

[3] *Epistola ad Patricium,* n. 3 et 4 (PL. CXXXVI, 646 et 648); voir aussi l'*Epistola ad Robertum,* n. 2 et 3; *Liber Apologeticus,* n. 2 et 7, et *Praeloquiorum libri sex,* lib. I, 15—16, et lib. VI, 24 (*ibid.* 650—651, 631, 638, 640, 176—178 et 339—340).

[4] *Vita Johannis Gorziensis,* n. 83 (MGH. SS. IV, p. 360).

[5] Guillaume de Malmesbury, *Op. et loc. supra citatis.*

[6] *Epistola ad Walcherum,* n. 27 et suiv. (PL. CXLIII, 899—900).

[7] *Expositio Williramni Abbatis super Cantica Canticorum,* prologus (édit. Seemüller, *Willirams deutsche Paraphrase des Hohenliedes,* dans les *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker,* t. XXVIII, Strasbourg 1878, p. 1 et 2).

allusions et ses réticences font deviner la situation tendue des esprits. C'est ce que révèle encore la manière dont l'auteur des Gesta episcoporum Cameracensium parle de la dialectique [1]. Un langage analogue est tenu par Manegold de Lautenbach [2]; malgré la renommée qui s'attachait jadis à ses leçons de dialecticien, il se défend de la fascination générale qui aveugle ses contemporains. Il ne faisait en cela qu'imiter Pierre Damien qui résiste énergiquement à l'entraînement [3]; les objections rencontrées par Guillaume d'Hirschau partent des mêmes préventions [4]. L'engouement pour la grammaire et les classiques paiens avait amené un italien, Vigard de Ravenne, à des affirmations non moins déconcertantes [5].

Cette fascination devait être intense; dans divers milieux il se rencontrait des esprits tellements éblouis par les conquêtes de la dialectique qu'à leurs yeux la Bible perdait sa valeur et que tout cédait devant la raison, „principal élément de notre ressemblance avec Dieu". Un des plus remarquables produits de cette tendance est assurément Bérenger. En ce point, ses aveux sont sans détour [6] et ses adversaires sont unanimes pour le montrer sous le même jour. Ils profitent même de ses déclarations pour le suivre sur son propre terrain; encore ne le font-ils que sous l'égide des textes d'Augustin [7]; tel, Lanfranc qui réfutera par endroits l'hérésiarque, en lui faisant toucher du doigt dans ses raisonnement dialectiques le défaut de la

---

[1] *Loc. supra cit.*

[2] *Opusculum contra Wolfelmum,* cap. I, V etc. (PL. CLV, 152, 155 etc.).

[3] *Opusculum de divina omnipotentia,* cap. V etc. (PL. CXLIV, 603 C, 603 D etc.).

[4] *Praefatio in Astronomica* (PL. CL, 1611—1612).

[5] Raoul Glaber, *Historiarum libri tres,* II, 12 (édit. Prou, Paris 1886, p. 50).

[6] *De sacra coena* (édit. Vischer, Berlin 1834, *passim,* par ex. p. 100—102, 104, 222 etc.). Hériger disait aussi que la dialectique venait de Dieu (*Op. cit.;* PL. CXXXIX, 185 B).

[7] *De corpore et sanguine domini,* cap. 7 (PL. CL, 416, 417, 418 etc.); un traité encore inédit du XIIe siècle s'appuie sur l'autorité des Pères cités plus haut pour recommander la dialectique (Ms. de la Hof- und Staatsbibliothek de Munich, lat. 14401, fol. 157^r). Bérenger se réclamait du même patronage (*Op. cit.* p. 100); plus tard Abélard en fait autant (Epistola XIII; PL. CLXXVIII, 354 B) et beaucoup d'autres avec lui.

cuirasse [1]; et ce n'est pas un des moins curieux mérites de son traité, pour le reste fort inférieur à celui d'Alger [2].

Un autre témoin et, peut être, une autre victime de cette même poussée dialectique est le mélancolique Othlon de Saint-Emméran, dont les plaintes après la fréquentation des écoles de Bavière et de France, trahissent une pénible angoisse. L'horizon ouvert à ses yeux par les problèmes de la certitude et par les intrusions de la dialectique dans le dogme, par le contraste des doctrines et des faits, produit dans son âme un ébranlement de scepticisme dont on ne relit les cris de douleur qu'avec pitié [3]: âme désemparée, il maudit la science nouvelle, et se cramponne, désespéré, à des restes de croyances, jusqu'au moment où une prière déchirante lancée vers le Très-Haut lui rend enfin la lumière et la paix!

Un peu plus tard, les moderni dialectici auxquels s'en prend S. Anselme, et les garruli ratiocinatores ou les molesti aucupes syllogismorum que visent continuellement les répliques de Pierre Lombard ou celles de ses commentateurs et de ses adversaires [4], représentent toujours un même groupe d'exagérations. Il n'était pas aisé d'arriver du premier coup à la juste mesure. Sans parler ici des mouvements hétérodoxes bien connus de Bérenger, de Roscelin et d'Abélard, qui révèlent une des formes les plus aiguës du conflit, nous constatons dans les milieux scolaires un désarroi constant produit par l'engouement pour la dialectique. Anselme lui-même, que Lanfranc n'ose suivre

[1] *Ibid.* cap. 7, 8 etc. (PL. CL, 416 D, 417, 418 etc.); c'est une réplique à une attaque semblable de Bérenger (*De sacra coena,* p. 104).

[2] Précédemment déjà, Lanfranc avait surpris en défaut la dialectique de Bérenger; ce qui aurait enlevé des disciples à l'écolâtre de Tours, au dire de Guitmond d'Aversa (*De corporis et sanguinis Christi veritate;* lib. I; PL. CXLIX, 1428 B).

[3] *Dialogus de tribus quaestionibus,* prologue et cap. 22 (PL. CXLVI, 60—62 et 89); *Liber de tentationibus suis et scriptis,* pars I (*ibid.* 32—33); *De doctrina spirituali,* cap. 17 (*ibid.* 281—282) etc.

[4] Anselme, *De fide Trinitatis,* cap. 2 et 3 (PL. CLVIII, 265—271); Jean de Cornouailles, *Eulogium ad Alexandrum III Papam,* cap. 9 (PL. CXCIX, 1065 B); Pierre Lombard, *Libri Sententiarum,* lib. I, dist. IV, 2, dist. XLIII, 1; III, dist. XXII, 1 etc.; Pierre Comestor, *Sermo 69,* parmi les œuvres d'Hildebert (PL. CLXXI, 676—677).

dans ses hardiesses, et qui recommande la prudence dans la diffusion de ses ouvrages [1], éprouve le besoin de rappeler à ses contemporains que les dialectice haeretici ne voient pas plus clair que des chauves-souris et avant lui, malgré ses erreurs personnelles, Abélard se met en devoir d'endiguer les empiètements des professores dialecticae qu'il appelle des indomiti circatores; ce n'est pas par eux que le Christ est venu sauver le monde [2]. Mais le branle était donné et il n'est pas rare alors de voir des écoliers se refuser à admettre la vérité de quelques uns de nos mystères, ou tout au moins ne s'y plier qu'avec peine. Les écrits d'Yves de Chartres, de Grégoire de Bergame, de Hugues Métel, de Guillaume de Saint-Thierry, laissent voir bien des hésitations au sujet de l'eucharistie ou d'autres mystères de notre foi [3], et vers la fin du XIIe siècle, Alexandre Neckam [4] nous cite le cas d'un étudiant de Paris qui, dans la question de la résurrection des morts, recourt à ce qu'on pourait appeler une forme anticipée du „pari de Pascal". Dès l'époque d'Ekkehart IV, c'est à dire depuis le milieu du XIe siècle, nous nous trouvons en face de dénégations analogues qui rejettent pour des motifs dialectiques les miracles de la résurrection, de l'aveugle-né et de la conception virginale. Les sermons et les opuscules de Pierre Damien en portent la trace. Manegold de Lautenbach qui, ici comme ailleurs, dépend de Pierre Damien, nous en parle également et après lui, Abélard, Hugues Métel, Hildebert, Jean de Cornouailles et Etienne Langton ne peuvent se dispenser d'opposer les mêmes réponses à ces téméraires dénégations [5].

---

[1] Epistolae, I, 60 et 74 (PL. CLVIII, 1138—39 et 1144).

[2] Anselme, *De fide Trinitatis,* cap. 2 (PL. CLVIII, 264 A); Abélard, *Theologia christiana,* lib. III (PL. CLXXVIII, 1212 CD, 1215—1216, 1218 C etc.).

[3] Yves, *Epistola* CCLXXXVII (PL. CLXII, 285); Grégoire, *De veritate corporis et sanguinis Domini,* prologue, édit. Hürter dans les SS. PP. *Opuscula selecta,* t. XXXIX, p. 3—7; Huges, *Epistola* XXXIII, XXXVI et XL, dans C. Hugo, *Sacrae antiquitatis Monumenta,* t. II, p. 361, 372 et 386 (Saint Dié 1731). Les lignes de Guillaume de Saint-Thierry sont à lire (*Speculum fidei,* PL. CLXXX, 374 B—D).

[4] *De naturis rerum,* lib. II, 173 (édit. Th. Wright, dans les *Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores,* t. XXXIV, p. 297).

[5] Ekkehart, *Confutatio dialectice,* vers 62—75 (édit. Dümmler, dans la *Zeitschrift für deutsches Alterium,* N. F. t. II, p. 64—65); Damien, *Op. cit.*

Cette attitude des esprits, de réaction chez les uns, d'entraînement chez les autres, se comprend plus aisément si l'on songe à l'influence que les manuels scolaires devaient exercer sur les écoliers. Les exemples d'incroyance enregistrés au cours de trois quarts de siècle ou davantage, sont précisément ceux que nous présentent les livres classiques où l'on initiait à la science du raisonnement; tels, pour en citer quelques-uns, le de Inventione de Cicéron, la logique d'Aristote et les Commentaires de Marius Victorinus dans les pages consacrées à l'argumentatio necessaria[1]. Il n'y a nullement lieu, croyons-nous, de restreindre aux seuls livres scolaires le point de mire des attaques de Pierre Damien et de ceux qui l'imitent. Ces apologistes s'adressent sans doute à un cercle plus étendu et s'il ne nous est resté le nom d'aucun Magister de l'époque qui ait manifestement suivi l'enseignement du livre, la fréquence des réponses un siècle durant ou peu s'en faut, montre bien que ces préceptes dialectiques avaient provoqué un ébranlement qui débordait des milieux scolaires, les sermons eux-mêmes portant jusque devant le peuple la réponse à l'objection.

A côté de cette influence pernicieuse, mais en somme temporaire, des livres de dialectique, il faut en signaler une autre assurément meilleure, plus profonde et plus durable, encore que les abus auxquels elle se prête et les déviations

---

cap. XI et le *Sermo* sur l'Annonciation (PL. CXLV, 610 D, 611 B et 562 A); Manegold, *Op. cit.* cap. XIV et XXII (PL. CLV, 163 A, 171 B); Abélard, *Introductio,* lib. II, 11 (PL. CLXXVIII, 1063 A); Hugues Métel, *Epist. XL,* dans C. Hugo, *Op. cit.,* p. 386; *Brevis tractatus de sacramento altaris* (PL. CLXXI, 1153 A); Jean de Cornouailles, *Eulogium,* cap. 9 (PL. CXCIX, 1064 C); Langton, *Summa* (ms. Bibl. Nation. lat. 14556 fol. 168r, 217v, 272v etc.).

[1] Cicéron, *De inventione,* lib. II, cap. 29, 244 (*Opera rhetorica,* 1, édit. Friedrich, Leipzig (Teubner) 1893, p. 145); Aristote, *Cat. X,* 12 a, 32 seqq.; *Anal. pr.* II, 27, 70 a, 3 seqq.; Marius Victorinus, *De rhetorica,* 10, et *Explanationes in Ciceronis rhetoricam,* I, dans Halm, *Rhetores latini minores,* Leipzig 1863, p. 498 et 132. L'ouvrage de Marius Victorinus était fort répandu dans les écoles; aux indications que nous avons fournies dans la *Revue Néo-Scolastique* (t. XVIII, 1911, p. 433), on peut ajouter les mentions qui se rencontrent chez Notker le Lippu (*op. cit.,* p. LVI, LXXII, LXXXVIII), Anselme de Besate (*op. cit.,* p. 19) et le catalogue de la bibliothèque de Notre-Dame de Paris (De Bruyn, *Le plus ancier catalogue de Notre-Dame de Paris* dans la *Revue Bénédictine,* t. XXIX, 1912, p. 485).

qu'elle subit, empêchent de la louer sans réserve. Habitués à grouper les divers genres de preuves en deux grandes catégories, l'argumentatio probabilis et l'argumentatio necessaria[1], la tentation était forte assurémemt chez les gens des écoles, de transporter dans le domaine des sciences religieuses les classifications apprises sur les bancs des écoles[2]. Le prologue d'Abélard, un peu vantard du reste, en tête de son Introductio ad theologiam, est suggestif à cet égard[3]. Nous en avons un autre exemple jusque dans le principal représentant de la pensée théologique du XIe siècle qui est en même temps le fruit le plus brillant des écoles bénédictines: S. Anselme insiste beaucoup sur les rationes necessariae[4]; il y fait fréquemment appel, peut-être par opposition à quelques esprits timides, ou par pitié charitable pour quelques ébranlés. L'empressement avec lequel ses ouvrages lui sont arrachés avant même d'être achevés montre à quel degré ils répondaient aux aspirations du moment: l'attention prépondérante qu'ils donnaient aux rationes necessariae est sans doute pour une large part

---

[1] Outre les livres classiques cités dans la note précédente, voir Cassiodore, *De artibus et de disciplinis liberalium artium,* III (PL. LXX, 1178). Un traité de dialectique issu de l'école de Notker le Lippu et de Saint-Gall († 1022) parle diverses fois de l'*argumentatio necessaria et probabilis* (*op. cit.,* p. LXX, LXXII etc.) et a l'énumération des métaux utilisée par Ayméric de la Charente (*ibid.* p. VI); il en va de même avec le commentaire en vieil allemand du *De partibus loicae* (Piper, *op. cit.* I, p. 592) et du *De syllogismis,* n. 19 (*ibid.* p. 622); la même division des arguments se rencontre chez Anselme de Besate (*Rhetorimachia,* lib. II; *op. cit.,* p. 40).

[2] Elle se retrouve encore longtemps après S. Anselme (cfr. note suivante), chez Richard de Saint-Victor (*De Trinitate,* lib. I, 4; voir aussi lib. I, 5; PL. CXCVI, 892—893). On la rencontre aussi dans la célèbre *Eruditio didascalica* de Hugues de Saint-Victor (lib. II, 31; PL. CLXXVI, 764) et chez Etienne Langton (ms. cité, fol. 217^v).

[3] PL. CLXXVIII, 979.

[4] Sa propre appréciation de son *Monologium* et de son *Proslogium* est à lire (*De fide Trinitatis,* n. 4; PL. CLVIII, 272 C D), ainsi que la préface et les finales des deux livres du *Cur Deus homo* (*ibid.* 361—362, 400 A et 432). L'on peut voir dans les chroniques de Ranulphe de Higden (*Polychronicon,* lib, VII, 15, édit. J. Rawson Lumby, dans les *Rerum Britanicarum medii aevi scriptores,* t. XLI, 7, p. 443) et de Henri de Knighton qui le copie (*Chronicon,* lib. II, 8, édit. J. Rawson Lumby, dans la même collection, t. XCII, 1, p. 119), l'impression produite, au XIVe et au XVe siècle, par la tentative de S. Anselme.

dans les causes de ce succès [1]. Avec le développement que prendra parallèlement l'argumentatio probabilis, nous sommes bien près de toucher du doigt, nous semble-t-il, l'extrait de naissance de ce qui sera plus tard l'argument de convenance [2]; mais celui-ci, oublieux sans doute de son origine, eut vite fait de dégénérer et afficha pratiquemment des prétentions étrangères à ses premiers initiateurs. Du reste, ce stade postérieur n'est pas ce qu'il y a de plus intéressant dans l'empreinte dialectique dont est marquée alors la théologie.

Au fond de tout, se rencontre une question tout autrement vitale: l'éternel problème de toute philosophie religieuse, celui des degrés de la certitude rationnelle et des rapports de la croyance et de la science, autrement dit de la foi et de la raison. C'est à quoi cette période de début est redevable de son attrait; c'est en même temps ce qui grandit à nos yeux ces humbles livres scolaires qui apprirent à nos pères à porter leurs regards sur un horizon insoupçonné. Fascinés d'une part par les merveilles d'une dialectique qui construisait et enchaînait ses déductions avec un art si recherché, d'autre part déconcertés par la situation que leur faisait l'autorité de l'Ecriture ou des Pères et la nature de la foi, ils se sentirent bientôt stimulés à harmoniser tout cela dans une vigoureuse charpente. L'ardeur ne pouvait leur manquer à un moment où l'esprit humain, sorti de la barbarie et initié aux rigueurs du raisonnement, se sentait une confiance dans ses forces et une fraicheur d'illusion que ne connaitra plus, avec les Occamistes la réserve sceptique du XIVe siècle.

Un essai superficiel est dû à un grammairien de la Charente, Ayméric, qui classe les autorités d'après leur valeur et établit, en conséquence, l'échelle des certitudes qu'elles engendrent [3]. Les livres de la Bible et un certain nombre d'ouvrages profanes ou ecclésiastiques se trouvaient ainsi gradués, étiquetés pour

---

[1] Voir par exemple la préface du *Cur Deus homo* (PL. CLVIII, 359—361) et la lettre IV, 103 (PL. CLIX, 252 C).

[2] Par exemple, *Cur Deus homo,* lib. I, 10 (PL. CLVIII, 375 C).

[3] Manuscrit 416 de la Bibliothèque de Tours, fol. 58. Le passage qui nous intéresse a été publié par Ch. Thurot dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* nouvelle série, t. VI, 1870, p. 249—250.

ainsi dire, comme des armes toutes fourbies qu'on n'avait plus qu'à chercher à leur numéro d'ordre à l'arsenal; il y avait les probabiles et les necessarii, tout comme dans les argumentations scolaires de la rhétorique et de la dialectique. Mais le classement était d'une justesse contestable et en tout cas, le procédé trop factice, pour satisfaire les esprits.

D'autres, on l'a vu, ne se posaient même pas le problème de la conciliation; ils supprimaient toute source de certitude qui ne dérivait pas de la dialectique. Chez d'autres encore, la réaction contre les excès des garruli ratiocinatores et en même temps l'atmosphère dialectique où se mouvait leur esprit, faisait aboutir leurs tentatives, plus ou moins inconsciemment, à une situation de fait qui ne répondait pas pleinement à la doctrine catholique. C'est ainsi, que, par un singulier parallèle à neuf siècles de distance, la part est faite trop belle aux philosophes païens dans la connaissance qu'ils purent avoir de nos mystères: Abélard [1] précédé en ce point par les adversaires de Pierre Damien, de Manegold de Lautenbach [2] et d'autres, émet ici des appréciations qui rappellent celles de Justin, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et des autres apologistes de second ou du troisième siècle, sans qu'on puisse même deviner quel chainon caché les relie entre elles [3]. L'on veut aller le plus loin possible dans le mouvement de retour offensif contre les positions des dialectici moderni. Que par suite se manifeste certain tâtonnement, même chez les orthodoxes, rien d'étonnant. Les limites du mystère ne sont pas toujours respectées, et sans parler de Roscelin, ni d'Abélard, lequel obéit en fait à des tendances opposées à la théorie qu'il énonce, même S. Anselme suppose à la raison une sphère d'action et un degré de puissance que des juges aussi autorisés que le P. de Régnon n'admettent pas sans restriction [3]. Il faudra attendre le XIIIe siècle pour que la doctrine soit nettement formulée.

---

[1] *Theologia christiana*, lib. II (PL. CLXXVIII, 1171, 1172, 1175, 1179 etc.).

[2] *Op. et loc. citatis.* A moins de recourir à S. Augustin chez qui l'on peut constater un vague reflet de ces idées; un passage de Jean de Salisbury (*Policraticus*, lib. VII, 5; édit. Webb, Oxford 1909, t. II, p. 120) donnerait à croire que cette hypothèse est fondée.

[3] *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, deuxième série, Paris 1892, p. 23 et suiv.

Cette absence de limite précise, ou si l'on veut ce terrain vague où doit se chercher la ligne de démarcation entre le champ du raisonnement et le domaine sacré du mystère, devait s'étendre davantage ou tout du moins conserver quelque confusion dans ses contours, sous l'influence d'une théorie philosophique qui règne en maîtresse en ce moment, même chez ceux qui sont imbus de la dialectique d'Aristote et de Porphyre. C'est la doctrine de l'illumination divine des intelligences jusque dans le processus de la connaissance purement naturelle. Elle fait émettre sur la „revelatio" des idées qui aujourd'hui ne sont pas sans nous étonner, mais qui alors devaient aboutir à estomper la distinction entre les deux domaines, ou même restreindre outre mesure, dans tout mystère, le côté que ne peut atteindre la raison humaine. Un autre champ sur lequel elle étendra son action est celui des idées sur le développement dogmatique et des facteurs qui interviennent dans sa production [1].

C'est aux mêmes préoccupations dialectiques que nous croyons pouvoir attribuer, pour une partie, la composition des chapitres De ratione et auctoritate, que nous présentent deux collections canoniques issues au début du XII[e] siècle. Si le rôle de la loi dans la conduite de la vie et le respect pour les ordonnances de l'autorité y dictent toute une catégorie de textes, d'autres pris à S. Augustin montrent que les auteurs de ces compilations s'attaquaient aussi aux conceptions dogmatiques de leurs contemporains. Les textes contenus dans le livre I de la Caesaraugustana [2] à partir du n° 7, sont empruntés en grande partie au livre IV du Decretum d'Yves, comme l'a montré Mr. P. Fournier et ils visent surtout les cas pratiques: le respect dû à l'autorité hiérarchique. Mais des préoccupations d'un ordre différent s'accusent dans les premiers chapitres de ce même livre, que nous ne trouvons pas dans le Decretum; par contre ils peuvent se lire dans le Polycarpus [3]. Un titre

[1] Un des exemples les plus frappants est fourni par Mathieu d'Aquasparta qui reprend une idée de S. Bonaventure et la développe; nous y reviendrons ailleurs dans une étude sur le mot *revelare et revelatio*.

[2] Ms. de la Bibliothèque Nationale, lat. 1875, fol. 3r et suiv.

[3] Ms. du même fonds, lat. 3881, fol. 23r (lib. I, tit. 27).

significatif les introduit: De auctoritate et ratione, dans le Polycarpus; De Ratione et auctoritate et quae cui preponenda sit, dans la Caesaraugustana[1]. Ces chapitres empruntés tous à S. Augustin (De ordine, De vera religione, De doctrina christiana, etc.), contiennent les plus sages recommandations où l'on verrait volontiers un avertissement à l'activité trop raisonneuse des docteurs du temps. Le fait est d'autant plus frappant que les textes sont pris aux mêmes livres que ceux dont se réclamait Abélard dans son Invectiva in quemdam ignarum dialectices et ils constitueraient ainsi une réplique aux autorités dont voulait se couvrir le grand champion de la dialectique[2]. Ces deux collections, dont l'une, le Polycarpus, fut fort répandue, auraient ainsi contribué pour leur part à ce mouvement d'assagissement auquel est attaché le nom de S. Bernard et qui oriente plus sainement le courant dialecticien à un moment où il menaçait de tout ravager. Quelques bonnes idées sur l'harmonie de la raison et de la foi, de la dialectique et de la théologie, dues aux Victorins[3] et dont bénéficiera Pierre Lombard, sont un des fruits de ce mouvement. Avec tout cela, l'on était déjà loin des premières tentatives de la dialectique timidement esquissées un siècle et demi plus tôt. Lorsqu'on lit les pages sur la Trinité, sur l'union des natures, ou sur la conversion des substances dans le sacrement de l'autel, — encore faut-il reconnaître que tout cela pâlit bien fort devant les conceptions du XIIIe siècle, — l'on ne peut se défendre d'un geste de pitié pour ce pauvre Jean de Vendières déconcerté par la terminologie dialectique, ou pour ce solennel Hériger de Lobbes qui se bat les flancs à construire un syllogisme plutôt sonore qu'efficace.

Mais même à un moment où la métaphysique du dogme a commencé à préparer ses matériaux pour divers de ses

---

[1] Ms. 3881, fol. 23r; Ms. 3875, fol. 3r.

[2] *Epistola XIII* (PL. CLXXVIII, 353 BC); *De doctrina christiana*, lib. II, 13 etc. (PL. XXII, 1013 etc.).

[3] Par exemple dans le *De Sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, lib. I, pars 3, cap. 30 (PL. CLXXVI, 231—232), ou dans le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor, lib. I, cap. 51 etc. (PL. CXCVI, 891).

traités (trinité, incarnation, pêché originel, etc), la théologie ne renie pas encore ses premières attaches avec la dialectique. Celle-ci s'était montrée si bonne prêteuse que l'on ne pouvait, ou que l'on ne voulait plus se passer de son concours. Si c'était grâce à lui que la théologie était parvenue à mettre un peu d'ordre dans l'amas des textes patristiques difficilement harmonisables, et qu'elle s'était évertuée à élucider quelques concepts, elle ne pouvait oublier non plus que c'était sous le stimulant de son action qu'elle s'était dégagée du servilisme de la compilation et pris enfin une allure qui ne reculât pas devant quelques-uns des problèmes philosophiques. Mais ici encore, la marche que suit la dogmatique en plein XIIe siècle et jusque dans le XIIIe, reproduit fidèlement les premiers tâtonnements.

Malgré les méditations métaphysiques de S. Anselme et les profondes dissertations de Hugues de Saint-Victor, qu'on transcrit avec empressement et qu'on se passe sans tarder de pays en pays, la vogue demeure toujours aux lentes intrusions de la dialectique dans le domaine sacré. Par les cadres de sa nomenclature, elle ouvrait des échappées de vue sur des horizons plus philosophiques où s'égaraient les regards de quelques privilégiés. Mais, en somme, la plupart des auteurs n'allaient pas beaucoup plus loin que les premières applications des catégories dialectiques aux concepts du dogme et aux termes qui le formulent. Jusque dans les traités où les écrits des Pères présentaient déjà toute une métaphysique ébauchée, le même phénomène est toujours à constater; qu'il nous suffise de citer ici, aprés l'époque de Pierre Lombard jusqu'à l'aube du XIIIe siècle, les noms de Gandulphe de Bologne, de Magister Martinus, d'Etienne Langton, de Robert de Courçon, etc.

Outre l'argumentation dialectique poussée à l'excès, et dont abondent les exemples, une forme fréquente de cette intrusion est la question: „utrum Christus, tenebrae, non diligere Deum, etc., sit aliquid". On la trouve à l'origine de ce qu'on a appelé le „nihilisme christologique" [1]; on la trouve

---

[1] Voir par exemple Pierre Lombard, *Sententiae*, lib. III, dist. VI; Roland Bandinelli (Alexandre III), *Die Sentenzen Rolands* (édit. Gietl, Fribourg 1891, p. 176) et les *Obiectiones contra eos qui dicunt: Christus non*

jusque dans la théologie sacramentaire à laquelle président les mêmes préoccupations dialectiques: les questions posées par Alcuin dans une lettre à Charlemagne et par S. Anselme dans son Dialogus de grammatico y avaient préludé [1]. C'est habituellement sous la forme d'une définition à discuter, ou d'un groupement à établir dans la terminologie, que s'accusent ces infiltrations: la définition du sacrement ou la question de ses éléments constitutifs [2] fournit le thème obligé à ces exercices de logique, poussés avec une vigueur et une prolixité plus abondante que féconde. Parfois, ils effleurent un problème de cosmologie, comme dans la conversion eucharistique, ou une question d'ontologie, comme dans les diverses causes assignées aux sacrements [3], mais sans s'y engager résolument.

Quelques théologiens s'interdisent bien de se poser pareilles questions; mais à la manière même dont ils y répondent, il est manifeste qu'ils ne veulent pas déroger aux habitudes régnantes [4]. Un ouvrage comme celui de Guillaume d'Auvergne sur les

---

est aliquid, dans les manuscrits de la Bibliothèque Nationale, lat. 14 589, fol. 191; 14 857, fol. 115; 14 860, fol. 77; Gandulphe le Bologne, ms. A. 57 de la Bibliothèque de Turin, fol. 48 v1. La question *utrum Christus in triduo fuerit homo* est longuement discutée dialectiquement chez tous les auteurs du temps; voir Pierre Lombard (*Sententiae,* lib. III, d. XXII, 1 etc.).

[1] *Epistola* 307, déjà citée (MGH. volume cité, p. 470); *De Grammatico,* cap. 1 etc. (PL. CLVIII, 561 et suiv.).

[2] Citons, comme exemples, *Magister Martinus* qui écrivait après Alexandre III qu'il cite, et qui se demande si le baptême est *substantia an accidens,* ou seulement une *substantialis differentia;* item, sur l'ordre et le mariage (ms. de la Bibliothèque Nationale, lat. 14 556, fol. 352r1; voir aussi fol. 350r sur l'eucharistie, 281 et 282 sur la Trinité, etc.); ou Etienne Langton (*Quaestiones magistri Stephani*) ms. de la Bibliothèque Nationale, lat. 14 556, fol. 166r1, à propos du mariage, *utrum qualitas an relatio?* fol. 194, 195, à propos de la définition du Sacrament, fol. 199, à propos des espèces eucharistiques, etc.; ou les notes marginales des *Sententiae* de Pierre Lombard, p. ex. ms. de la Bibliothèque Nationale, lat. 15 722, fol. 93r1; 15 726, fol. 113r, etc.

[3] Commentaire anonyme de Pierre Lombard (ms. 1206 de la Bibliothèque de Troyes, fol. 156r2; notes marginales des manuscrits des *Sententiae* p. ex. ms. de la Bibliothèque Nationale, lat. 15 727, fol. 152r1, et 15 708, fol. 143r1.

[4] Robert de Courçon, p. ex. ms. 120 de la Bibliothèque de Bruges, fol. 200 et 305, ou le *Magister Martinus* déjà cité (ms. cité, fol. 352r2).

sacrements [1], remarquable à plus d'un égard, est une véritable exception au point de vue de la forme et constitue en plein XIIIe siècle, au milieu de la longue chaîne des exposés dialectiques, une espèce d'anachronisme. Le „hic quaeri solet“ des premiers Summistes et des Sentenciers avait produit son effet, en assurant, par la transmission des mêmes questions, la survivance de la méthode qui bien souvent avait suffi à leur donner naissance, ou tout au moins à provoquer leur développement.

La place que la dialectique conservait avec la grammaire, pour citer une autre branche de l'ancien trivium, dans les préoccupations des théologiens, s'affirme à l'aurore du XIIe siècle, même chez Innocent III, dont le beau traité sur l'eucharistie s'est façonné, jusqu'à l'expression y comprise, sur le moule des sententiaires dialecticiens: c'est dans le champ des études grammaticales des écoles ou dans le domaine de l'enseignement dialectique qu'il prend ses exemples [2]. Plus tard, les notes marginales dont abondent les manuscrits du livre classique des Sententiae font toujours allusion aux mêmes méthodes de l'argumentation dialectique [3].

Tout cela d'ailleurs était, pour beaucoup d'esprits, le résultat fatal des conditions de l'enseignement. L'étude de la Sacra pagina, de la théologie, se superposait dans l'organisme dorénavant fixé de l'enseignement, à celle des anciens Artes, dont la dialectique occupait le sommet. Pour le maître, c'était faire oeuvre de pédagogie que de relier les nouvelles connaissances à la somme déjà acquise et de diriger vers de nouvelles conquêtes l'entraînement déjà reçu. Il y avait là sans doute de réels avantages, peut être aussi des inconvénients, dont le moindre n'était pas l'excès ou l'abus: un exercice, pour lequel de longues années d'assouplissement avaient décuplé les aptitudes, acquérait sur tous les domaines un degré de sollicitation auquel le petit nombre pouvait seul se dérober. Par suite il y eut, au début surtout,

---

[1] *Opera omnia,* Paris 1674, t. I, p. 407—559.

[2] *De sacro altaris mysterio,* lib. IV, 17 et 20 (PL. CCXVII, 868 C et 870 D).

[3] Par ex. ms. de la Bibliothèque Nationale, lat. 15 703, fol. 19^{v2} et *passim.*

des mesquineries et des puérilités. Mais l'on ne peut oublier que cette gymnastique scolaire a préparé la voie aux recherches ultérieures par une vigoureuse préparation des esprits et que la porte tenue ouverte par la dialectique sur le monde de la pensée a fini par livrer passage un jour à tous les problèmes de la métaphysique. Si la controverse bérengarienne et la polémique des Investitures avaient eu pour conséquence d'accélérer le mouvement qui écartait de la compilation l'étude de la théologie, pour l'orienter vers une activité plus créatrice, la dialectique, l'on ne peut le nier, ne resta pas étrangère à ces résultats et contribua largement à les développer ensuite. C'est ainsi qu'après Abélard, qui pratiquement en avait abusé, la formule rappelée au début de ces pages et énoncée par S. Anselme et ses correspondants, par l'auteur de la Summa Sententiarum, par Robert de Melun, par Alain de Lille, etc. [1], sert de devise à des essais de construction organique, d'une charpente encore informe et de matériaux mêlés, mais qui préparent l'édifice de la métaphysique du dogme qui s'élèvera au XIIIe siècle et dont aujourd'hui encore nous admirons les lignes. Puissent ces pages trop courtes éclairer quelques recoins de cette phase dans l'histoire de la théologie et provoquer un jour un exposé plus approfondi et plus complet!

[1] Cette liste peut se couronner du nom de S. Thomas (*Summa Theologica,* 2. 2, qu. 2, art. 10)

Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten [1].

Von **Dr. Bernhard Geyer,** Oberlehrer, Bonn.

Die Stellung Abaelards in der Geschichte der m. a. Philosophie und seine Bedeutung für den Fortschritt der philosophischen Erkenntnis ist bis heute eine ungelöste Frage. Gerade über das wichtigste Problem der damaligen Philosophie, das Universalienproblem, konnte bei Abaelard wegen der Spärlichkeit und Vieldeutigkeit der Quellen Klarheit nicht erzielt werden. Nach der Stellung in dieser Frage aber bestimmte sich in der Frühscholastik die ganze Richtung und Bedeutung eines Philosophen. Abaelard erzählt selbst in seiner stets sehr dramatischen, aber oft auch sehr subjektiv gefärbten Darstellungsweise, wie er seinen Lehrer Wilhelm von Champeaux, einen Anhänger des exzessiven Realismus, gerade in diesem Punkte bekämpft und schließlich sogar in seiner Lehrtätigkeit unmöglich gemacht habe, da nach dem Urteile seiner Zeitgenossen diese Frage der Inbegriff der ganzen Dialektik sei *(quasi in hac, scilicet de universalibus, sententia tota huius artis consisteret summa)* [2]. In der Tat schließt ja auch die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Allgemeinbegriffe die tiefsten Probleme nicht nur der Logik und Erkenntnislehre, sondern auch der Psychologie und Metaphysik in sich. Es ist im Grunde keine andere als die alte, aber immer wieder neu sich stellende Frage nach der Wahrheit unserer Erkenntnis überhaupt. Um so mehr war es zu bedauern, daß

---

[1] Die folgenden Ausführungen decken sich im wesentlichen mit meinem Vortrag auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Freiburg 1912.

[2] *Historia calamitatum,* c. 2 (PL. 178, p. 119 BC).

wir über die Ansicht des von seinen Zeitgenossen so hoch geschätzten Peripateticus Palatinus in dieser Frage kein sicheres Urteil gewinnen konnten und uns mit mehr oder weniger begründeten Vermutungen begnügen mußten.

In den philosophischen Schriften Abaelards, die Victor Cousin herausgegeben hat[1], finden sich nur einige kurze Bemerkungen über die Universalienfrage, die zur Erkenntnis der Abaelardschen Ansicht kaum etwas beitragen. Die beiden von Cousin Abaelard zugeschriebenen Schriften: *De generibus et speciebus*[2] und *De intellectibus*[3], die reiches Material über diese Frage enthalten, hat die spätere Forschung als nicht von ihm herrührend erwiesen[4]. Auf Grund dieser Schriften mußte Cousin zu einer falschen Auffassung der Abaelardschen Lehre gelangen.

Bald darauf wurde dann aber die Quelle bekannt, welche die Frage hätte zur Entscheidung bringen können, wenn nicht die Form, in der sie veröffentlicht wurde, absolut unzulänglich gewesen wäre. Ravaisson hatte nämlich eine Handschrift gefunden, die eine Schrift enthielt mit dem Titel: *Glossulae magistri Petri Baelardi super Porphyrium.* Eine wahrscheinlich nicht vollständige Abschrift dieses Traktates konnte Rémusat bei Abfassung seines Werkes über Abaelard benutzen[5]. Er gibt die das Universalienproblem betreffenden Ausführungen dieser Schrift in einer paraphrasierenden Inhaltsangabe wieder, die den lateinischen Text an den entscheidenden Stellen nicht mit Sicherheit erkennen läßt, zumal der Verfasser in seiner Darstellung von der Cousinschen Auffassung der Universalienlehre Abaelards beeinflußt ist. Ravaisson, der selbst die Schrift herauszugeben gedachte, hat dann, wie wir durch eine

[1] Ouvrages inédits d'Abélard publiés par M. Victor Cousin, Paris 1836. — Collection de documents inédits sur l'histoire de France, 2. serie, t. 1.

[2] *A. a. O.* S. 507—550.

[3] Cousin, *Fragments de philosophie scolastique,* Paris 1855, p. 326 ff., *Petri Abaelardi opera,* t. 2, Parisiis 1859, p. 733—755.

[4] Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande,* II. Bd., 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 144, 206.

[5] Ch. de Rémusat, *Abélard,* t. 2, Paris 1845, p. 93 ff.; Cousin, *Petri Abaelardi opera,* t. 2, Paris 1859, p. 756—761, gibt nur die Ausführungen Rémusats wieder, da er von Ravaisson keine weiteren Auskünfte über die Hs erhalten konnte.

Mitteilung Hauréaus an Baeumker erfahren, später selbst nicht mehr gewußt, wo er die Handschrift gefunden hatte [1]. So beruhen nun alle folgenden Untersuchungen auf der in jeder Hinsicht mangelhaften Inhaltsangabe Rémusats. Es ist darum nicht zu verwundern, daß die Unklarheit über die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nicht aufgehört, sondern sich sogar noch vermehrt hat. Prantl [2], Hauréau [3], De Wulf [4] und Reiners [5] haben durch scharfsinnige Untersuchungen die Lösung der Frage gefördert. Prantl hat die Ansicht ausgesprochen, daß die Lehre Abaelards eine Vermittlung zwischen Nominalismus und Realismus sei. De Wulf hat ihn als einen Vorläufer des gemäßigten Realismus im aristotelisch-thomistischen Sinne bezeichnet und ihm eine große Bedeutung in der Entwicklung der Universalienfrage beigelegt. Reiners dagegen lehnt beide Anschauungen als in den vorhandenen Texten nicht hinreichend begründet ab, worauf De Wulf dann ebenfalls seine Ansicht modifiziert hat. Näher auf die Ansichten der einzelnen Autoren und ihre Beweisführung einzugehen, erscheint mir überflüssig, nachdem wir nunmehr Texte zur Verfügung haben, die ein ganz neues Licht über diese Frage verbreiten. Ich habe nämlich die lange vermißten *Glossulae super Porphyrium* in der Hs n. 6 der Stadtbibliothek zu Lunel (= L) in Südfrankreich (Dép. Hérault) wiederaufgefunden [6]. Ungefähr zu gleicher Zeit hat Grabmann [7] Mitteilung von einer Hs der Bibliotheca

[1] J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard.* Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters, herausgeg. von Cl. Baeumker, Bd. VIII, Heft 5, S. 42.

[2] Prantl, *a. a. O.* 173 ff.

[3] Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* t. 1, Paris 1872, S. 365.

[4] M. de Wulf, *Le problème des Universaux,* Archiv für Gesch. d. Phil. 1896, p. 427 ff. *Histoire de la philosophie médiévale,* 4. éd., Louvain 1912, p. 222–226.

[5] Reiners, *a. a. O.* 41—59. Vgl. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter,* Aachen 1907.

[6] Geyer, *Theol. Revue* 1911, Sp. 14, *Philos. Jahrbuch* 1911, S. 125—128.

[7] Grabmann, *Mitteilungen über scholastische Funde in der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand,* Tübinger Theol. Quartalschrift 1911, 536—550. — *Geschichte der scholastischen Methode,* 2. Bd., Freiburg 1911, S. 175, A. 1.

Ambrosiana in Mailand gemacht, die philosophische Schriften Abaelards enthält. Auch von dieser Hs gilt ähnlich wie von der Luneler das Horazische *Habent sua fata libelli.* Schon den Verfassern der *Histoire littéraire* war diese Hs bekannt [1] und im vorigen Jahrhundert hat kein Geringerer als Rosmini ihr sein Interesse zugewandt. Er hat daraus einige wichtige Stellen über die Universalienlehre Abaelards, die wir später berücksichtigen werden, mitgeteilt und wollte die Glossen zu Porphyrius vollständig herausgeben [2]. Die Berücksichtigung derselben hätte zur besseren Kenntnis des Abaelardschen Systems wesentlich beitragen können. Reiners benutzt allerdings eine derselben in der Darstellung des Aristotelischen Realismus der Frühscholastik, merkwürdigerweise ohne zu bemerken, daß sie von Abaelard herrührt [3]. In seinen Ausführungen über dessen Universalienlehre [1] spricht er mit keinem Worte von dieser sehr wichtigen Stelle, obschon Rosmini ausdrücklich bemerkt, daß sie in dem Kommentar Abaelards zu Porphyrius stehe. Diese Mailänder Hs (M 63 Sup. = A) enthält zunächst ebenfalls Glossen zu Porphyrius, die von denen der Luneler Hs verschieden sind, sodann solche zu den Schriften des Aristoteles *De praedicamentis* und *Περὶ ἑρμηνείας*, alle mit dem Namen Abaelards bezeichnet. Danach folgen anonyme Glossen zu Porphyrius [5], die nicht von Abaelard herrühren. Auf Grund dieses neuen reichen Materials soll im folgenden ein Bild der Lehre Abaelards entworfen werden. Die literarhistorischen Fragen nach der Echtheit, Abfassungszeit und dem Verhältnis der Schriften zueinander und zu den übrigen Schriften Abaelards werde ich in der Einleitung zu einer neuen Gesamtausgabe der philosophischen Schriften Abaelards, die ich für die ‚Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters‘ vorbereite, genauer behandeln. Nur

[1] *Histoire littéraire de la France,* t. 12, p. 130.

[2] A. Rosmini-Serbati, *Aristotele esposto ed esaminato,* Torino 1857, p. 26. [3] Reiners, *Der arist. Realismus,* 30—31.

[4] Reiners, *Der Nominalismus,* 41—59.

[5] A f. 73r: Incipiunt Glossae super librum Porphyrii secundum vocales, nicht wie Grabmann angibt: super vocales. Die vocales sind nicht, wie Grabmann meint, die voces des Porphyrius, sondern die Nominalisten. Also: Glossen zu dem Buche des Porphyrius nach der Lehre der Nominalisten.

das sei hier bemerkt, daß die Autorschaft an den mit dem Namen Abaelards bezeichneten Schriften nicht bezweifelt, vielmehr durch positive Beweise sicher dargetan werden kann.

Für unsere Darstellung kommen hauptsächlich in Betracht die beiden Glossen zu Porphyrius in der Luneler (L) und der Mailänder Hs (A)[1]. Beide bieten eine wesentlich voneinander abweichende Darstellung der Universalienfrage. In beiden werden zunächst die realistischen Systeme aller Schattierungen eingehend dargestellt und widerlegt, wodurch unsere Kenntnis dieser Systeme teils bestätigt, teils ergänzt wird[2]. In der Darlegung der eigenen Ansicht des Verfassers zeigt sich in den beiden Traktaten ein bemerkenswerter sachlicher Unterschied. In den Glossen der Mailänder Hs vertritt Abaelard schlechthin die nominalistische Ansicht in der Art seines Lehrers Roscelin: Die *vox* ist das *universale.* Es finden sich hier Anklänge an die Fomulierung, die uns in einem von Hauréau herausgegebenen und von ihm Roscelin zugeschriebenen Fragmente vorliegt[3]. Die weiteren Darlegungen des Verfassers in diesen Glossen weisen aber schon wesentliche Momente zur Weiterbildung und Vertiefung dieser Lehre auf, wie sie uns in den Glossen der Luneler Hs entgegentritt.

In dieser Schrift wird die Formel der *vox* entschieden abgelehnt: Das *universale* ist weder eine *res,* noch eine *vox,* sondern ein *sermo*[4]. Gerade diese Formel bezeichnet Johann von Salisbury als die Ansicht Abaelards in der Universalienfrage[5]. Es ergibt sich also hieraus die interessante Tatsache, daß Abaelard zunächst die nominalistische Formel vertreten, später aber zu einer neuen eigenen Ansicht fortgeschritten ist. Welches

---

[1] Ich möchte bemerken, daß diese Darstellung nicht den Anspruch erhebt, das Thema vollständig zu erschöpfen, sondern nur als vorläufige Mitteilung betrachtet sein will, da die Edition der sehr umfangreichen Texte erst nach geraumer Zeit erfolgen kann.

[2] Wegen Mangels an Raum, den ich bis zur äußersten Grenze in Anspruch genommen habe, ist es mir nicht möglich, diese sehr interessanten Texte hier schon zu veröffentlichen.

[3] Vgl. die Textbeilage n. 1.

[4] Vgl. zum folgenden die Textbeilage n. 2.

[5] *Metalogicus* II, 17 (PL. 199, 874 C).

ist nun der Inhalt dieser Formel? M. a. W. wie unterscheidet sich der *sermo* von der *vox?* Diese Frage, die schon durch die Mitteilungen Rémusats sich ergab, ist der Gegenstand eindringender Untersuchungen und verschiedenartiger Vermutungen gewesen. Der Text der Luneler Hs gibt uns jetzt völlige Klarheit. Abaelard bemüht sich hier, uns diesen Unterschied in vielfachen Wendungen klar zu machen. Von der Aristotelischen Definition ausgehend: *universale est, quod natum praedicari de pluribus*, zeigt er, daß das, was dem Universale vermöge seiner Entstehung, seines Ursprunges, *a nativitate,* zukomme, das *praedicari de pluribus* sei. Da nun das Prädizieren eine menschliche Tätigkeit ist, so beruht das Universale auf menschlicher Erfindung oder Einrichtung *(institutio hominum).* Dieses auf menschlicher Erfindung beruhende und zur Aussage dienliche Wort heißt *sermo.* Die *vox* dagegen, d. h. das Wort nach seinem physischen Sein, ist ebenso wie die *res* eine Schöpfung der Natur. So ist der Ursprung von *vox* und *sermo* durchaus verschieden, wenn beide auch dem Wesen nach (*essentia*) identisch sind.

Abaelard erläutert das noch durch ein Beispiel. Der Stein an einer Bildsäule ist offenbar ein Werk der Natur, das Bild aber, die Form, ist eine Schöpfung des Menschen. Denn der *status* des Steines kann nur von Gott verliehen werden, der *status* des Bildes aber vom Menschen. Und doch sind beide dem Wesen nach eins. So gibt die menschliche Einrichtung dem Laute, der eine Schöpfung der Natur ist, seine bestimmte, zur Aussage geeignete Form.

Unser Philosoph sucht diesen Unterschied durch die Widerlegung einiger Einwände noch schärfer herauszuarbeiten. Die Definition des genus: *quod praedicatur de pluribus differentibus specie,* so könnte man sagen, komme auch der *vox* zu. Wenn aber von einem Ding die Definition ausgesagt werde, dann auch das Definierte, also könne von der *vox* auch das *genus* ausgesagt werden. Abaelard antwortet mit einer feinen Unterscheidung: Das *quod praedicatur de pluribus* sei gleich *esse praedicabile de pluribus.* Die *praedicabilitas de pluribus*

ist also das Entscheidende in der Definition, und dieses ist nicht von der *vox* aussagbar.

Ferner könnte eingewandt werden: Diese bestimmte *vox* und dieser *sermo* sind dem Wesen nach dasselbe, nun ist aber der *sermo* das *genus*, also müßte auch diese *vox* das *genus* sein. Abaelard antwortet, die *vox* könne nicht *genus* genannt werden, weil sie nicht von vielen Dingen ausgesagt werden könnte. Die *vox* sei etwas durchaus Individuelles, das gesprochene Wort, das nur eine einmalige Existenz habe zu der Zeit, wo es ausgesprochen werde; danach existiert es nicht mehr und kann darum auch nicht mit vielen Dingen verbunden werden. Jeglicher Ausdruck sei für das Universale anwendbar, der nicht die materielle Seite des Wortes, seine physische Beschaffenheit und Hervorbringung, *essentia vel prolatio*, das Wort, insofern es ein *sonus aëris* ist, bezeichne, sondern seine Bedeutung, *significatio* z. B. *sermo, nomen, vocabulum.* So könne man auch sagen: *genus est vox,* d. h. das Genus-Wort fällt unter den allgemeineren Begriff *vox.* Dagegen könne man nicht sagen: *vox est genus,* weil die *vox* nicht mit einer Vielheit von Dingen verbunden werden könnte.

Diese in so mannigfachen Wendungen illustrierte Unterscheidung ist hiernach klar: Die *vox* ist das Wort nach seiner materiellen physischen Seite, der *sermo* das Wort mit seiner auf menschlicher Anordnung beruhenden Bedeutung. Das hat Reiners schon richtig erkannt[1]. Auch darin stimme ich ihm bei, daß Roscelin vielleicht das Wort *vox* nicht in der eingeschränkten Bedeutung, wie Abaelard es nimmt, verstanden hat. Es ist aber das Verdienst Abaelards, durch seine neue Formel des *sermo* die Wortbedeutung als das Entscheidende hervorgehoben zu haben. Wenn Reiners aber weiter behauptet, im Wesen sei kein Unterschied zwischen beiden Theorien, so trifft dies durchaus nicht zu. Abaelard hat sich nämlich keineswegs damit begnügt, nach dieser Seite hin gegenüber dem extremen Nominalismus eine sichere Position zu gewinnen, er hat vielmehr die Universalienfrage auch nach ihrer objektiv

[1] Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik,* S. 52.

ontologischen Seite untersucht und bis in die letzten Konsequenzen verfolgt, wodurch seine Theorie wesentlich von der Roscelins verschieden ist.

Da der *sermo* seine Existenz menschlicher Anordnung verdankt, so ergibt sich sofort die Frage: Wie ist der Mensch zur Erfindung der Allgemeinwörter gekommen und was wollte er mit diesen bezeichnen? Diese Frage mußte Abaelard zu einer Untersuchung des objektiven Grundes der Universalien führen und dem Realismus näher bringen. In der Tat ist er diesem Problem denkend nachgegangen. Er wirft die Frage auf, ob der Gebrauch der Allgemeinwörter für die Erkenntnis zweckmäßig sei, da sie nicht ein bestimmtes, konkretes Einzelding bezeichneten. Abaelard begründet ihre Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit mit dem beständigen Wechsel und der unbestimmten Vielheit der Einzeldinge. Es sei notwendig, das Allgemeine an den Einzeldingen hervorzuheben und ihre Vielheit in bestimmte Gruppen zu zerlegen, weil nach Plato über eine unbegrenzte Vielheit von Dingen keine sichere Kenntnis gewonnen werden könne.

Wie ist nun eine solche Zusammenfassung der Einzeldinge in ihrem objektiven Sein begründet? Abaelard antwortet[1], die Dinge stimmten in irgend einer Beziehung miteinander überein *(sunt convenientes ex aliquo).* Er führt damit ein objektiv ontologisches Moment in die Betrachtung ein. Alle Einzeldinge, so führt er weiter aus, sind numerisch verschieden *(omnes res discretae sunt oppositae numero),* aber sie stimmen in etwas überein, z. B. darin, daß sie Menschen sind. Das aber, worin sie übereinstimmen, ist nicht eine *res*, z. B. die *Socratitas* oder *Platonitas* — hier wird der extreme Realismus abgelehnt — und doch stimmen sie überein, nämlich in dem Menschsein. Die Darstellung in dem Mailänder Kommentare dringt an diesem Punkte noch weiter ein, indem das *esse hominem* noch genauer bestimmt wird[2]. Wenn es keine *res* ist, so ist es deshalb aber nicht schlechthin ein Nichtseiendes, ein *nihilum,* zu nennen.

---

[1] Vgl. zum folgenden die Textbeilage n. 3.

[2] Vgl. die Textbeilage n. 4.

Zum Vergleich wird darauf hingewiesen, daß auch das *non esse in subiecto, non suscipere contrarietatem, non suscipere magis et minus* keine *res* sei, und doch sage Aristoteles, daß darin alle Dinge übereinstimmten. In dem *esse hominem* sind also die Menschen ähnlich *(similes sunt)*. Dies ist aber keine *res* und keine *essentia,* aber man muß sich wohl hüten, es als ein Nichts zu bezeichnen, und zu behaupten, die Dinge, die sind, stimmten im Nichts überein. Das, worin die Menschen übereinstimmen, wird dann als *status hominis* bezeichnet, dieser aber sei, wie wiederum betont wird, nicht eine *res*. Man könne auch, fügt er bei, unter dem *status hominis* die *res in natura hominis statutas* verstehen, deren gemeinsame Ähnlichkeit derjenige betrachtet habe, der die Namen den Dingen beilege[1].

Hieraus ergibt sich, daß Abaelard den Wahrheitsgehalt des Realismus in der Form einer modifizierten Statuslehre in sein System aufzunehmen bemüht war. Eine wie große Rolle der Begriff des *Status* in seiner Theorie spielt, geht daraus hervor, daß dieser Begriff in der Erklärung des Porphyrius immer wieder verwertet wird. Es gibt nach ihm einen *status generalis* und *specialis,* der durch das Genus- resp. Specieswort bezeichnet wird[2]. Dieser *Status* wird sogar *res generis* genannt[3]. Hier erscheint der Einfluß des Realismus so stark, daß der Autor mit seinen früheren Erklärungen in Widerspruch gerät. Aber es ist zu bemerken, daß Abaelard diese reali-

---

[1] Rosmini hat diese Stelle ganz falsch mitgeteilt, so daß sich der gerade entgegengesetzte Sinn daraus ergibt, nämlich die Dinge stimmten im Nichts überein. So hat auch Reiners (*Der arist. Realismus,* S. 31—32) die Stelle aufgefaßt, ohne freilich zu bemerken, daß sie von Abaelard herrührte.

[2] L. f. 31: Praedicatione speciei homines distincti praedicatione individuorum ostenduntur convenire in una natura (unam naturam *L*), id est in eodem speciali statu vel generali (statum vel generalem *L*), quia licet praedicatione huius nominis domus et huius album ostenduntur convenientia, non tamen ostenduntur aliqua convenire in una natura (unam naturam *L*).

[3] L. f. 35: Verum est, quod quemadmodum statua ex aere constat ut ex proprie materia, ex figura vero ut ex proprie forma, sic homo communis et specialis constat ex genere, id est ex re generis, ut ex materia, et differentia ut ex forma.

stischen Sätze bloß als eine mögliche Erklärung der entsprechenden Texte des Porphyrius ausspricht neben der rein nominalistischen Deutung derselben.

So stellt sich das System Abaelards in der Tat als eine Vermittlung zwischen Nominalismus und Realismus heraus, wie Prantl und De Wulf es bereits richtig vermutet haben. Man wird freilich nicht verkennen, daß diese Synthese nur unvollkommen ist und über die Schwierigkeiten des Realismus nicht hinweghilft, so sehr sich auch Abaelard bemüht, sie zu überwinden. Auf der einen Seite bestreitet er, daß das, worin die Dinge übereinstimmten, ein *res* oder *essentia* sei, auf der andern Seite sagt er doch wieder, daß sie in etwas übereinstimmten. Er will dieses Etwas dann bestimmen in der Art, daß es etwas Wirkliches sei und doch keine *res* oder *essentia*. Aber man wird diesen Ausweg nicht als eine genügende Erklärung ansehen können. Immerhin zeugen diese Ausführungen von einer scharfen Erfassung des Problems und von einem energischen Ringen nach dessen Lösung.

Auch nach der psychologischen Seite hat Abaelard das Problem vertieft. Die Behauptung De Wulfs: ‚Abélard n'est pas psychologue'[1], wird durch die neuen Texte vollständig widerlegt. Wir finden bei ihm breite psychologische Erörterungen, die zum Teil eigene Beobachtung verraten. Auch das Universalienproblem hat der Philosoph von Palais von dieser Seite aus betrachtet. Die Menschen haben, wie wir oben sahen, die Universalien erfunden, um durch diese Wörter ihrer Erkenntnis Ausdruck zu verleihen, daß die Einzeldinge in einem bestimmten *Status* übereinstimmen. Der *sermo* bezeichnet also zunächst den Gedanken, der den vielen Dingen gemeinsamen *Status* erfaßt, in zweiter Linie erst die Dinge selbst. Die Worte bezeichnen die Dinge *secundum vocationem*, die Begriffe *secundum significationem*. Wie entsteht nun dieser *intellectus* im Menschen?

[1] De Wulf, *Histoire de la phil. méd.*, 4 éd., p. 225.

Abaelard unterscheidet drei Seelenkräfte, die *potentia vegetabilis, sensibilis, rationalis*[1]. Zwischen *sensus* und *ratio* steht die *imaginatio*. Die *sensus* nehmen das Objekt wahr, ohne daß diese Wahrnehmung immer zum Bewußtsein kommen müßte. Tritt eine gewisse *meditatio* über das wahrgenommene Bild hinzu, so haben wir die *imaginatio*. Diese ist also eine bewußte Wahrnehmung, aber im Gegensatze zur *ratio* erfaßt sie das Bild nur unklar, *confuse et quasi infirme*. Die *imaginatio* tritt jedoch hauptsächlich in Tätigkeit bei der Reproduktion des Bildes, das durch die sinnliche Wahrnehmung gewonnen war. Ob die *imaginatio* in dem Falle, wo der Gegenstand selbst gegenwärtig ist, überhaupt notwendig ist, läßt Abaelard unentschieden, neigt jedoch mehr der Anschauung zu, daß sie nicht notwendig sei. Es herrscht aber in diesem Punkte bei ihm eine gewisse Unsicherheit. Am leichtesten glaubt er das Verhältnis der *imaginatio* zum *intellectus* klarmachen zu können, wenn der Gegenstand selbst nicht mehr als gegenwärtig angenommen wird. In diesem Falle ist es Aufgabe der *imaginatio*, das Bild des Gegenstandes zu reproduzieren, an dem dann die *ratio* operiere. Darum nennt Abaelard die *sensus* bildlich die *duces intellectuum* und die *intellectus* die *aemulatores sensuum*. Kein *intellectus* ohne sinnliche Wahrnehmung, diesen aristotelischen Satz spricht Abaelard zuerst mit voller Klarheit und Schärfe im Mittelalter aus.

Worin besteht nun die Tätigkeit der *ratio* in bezug auf das dargebotene Bild? Nach Abaelard hebt die *ratio* an dem sinnlichen Bilde eine *natura* oder *proprietas* hervor, erfaßt z. B. ein Ding, insofern es eine *res* oder eine *substantia* oder insofern es körperlich oder farbig ist. Das Produkt dieser Tätigkeit sind die *intellectus*, die nach dem Objekt, auf das sie gerichtet sind, entweder *intellectus universalium* oder *singularium* sind. Jene werden durch die *nomina universalia*, diese durch die *singularia* bezeichnet. Die *intellectus univer-*

---

[1] Petri Abaelardi Glossae super peri hermeneias A f. 45 r. Vgl. Textbeilage n. 5.

salium rufen ein unklares Bild vieler Dinge hervor *(communem et confusam imaginem multorum),* sie gründen sich auf die *communis forma omnium,* der durch das *nomen singulare* bezeichnete *intellectus* hält eine Eigenschaft, *forma,* fest, die sich nur auf ein Einzelding oder eine Person bezieht[1].

Da nun die *intellectus universalium* kein konkretes Einzelding zum Objekt haben, in Wirklichkeit aber nur dieses existiert, so scheinen sie falsch zu sein, *intellectus vani et cassi* zu sein, da sie das Objekt anders erfassen, als es in Wirklichkeit existiert. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die *intellectus universalium* fassen allerdings das Objekt nur nach einer bestimmten Seite hin auf, eine *communis forma* der Dinge, auf Grund deren diese einander ähnlich sind. Aber auch die *intellectus singularium* heben eine bestimmte *forma* an dem Gegenstand hervor, nämlich eine *forma propria*[2]. So kann man ein Bild zeichnen, das die allgemeine Natur des Löwen, und ein solches, das den Löwen in einer individuellen Eigenart darstellt, etwa wie er von dem Geschosse des Herkules verwundet ist. Diese *formae communes* hat Plato Ideen genannt und dem göttlichen *nous* zugeschrieben. Mit Recht! Denn diese *formae,* nämlich die *status generalis vel specialis naturae* — hier stellt Abaelard den Zusammenhang mit seiner Statuslehre her —, sind von Gott geschaffen und unterscheiden

[1] Petri Abaelardi Glossae super Porphyrium, A f. 4r: Nunc autem natura intellectum generaliter inspecta universalium et singularium intellectus distinguamus, qui quidem in eo dividuntur, quod ille qui universalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille vero quem vox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem. Unde cum audio ‚homo', quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit communis et nullius propria ⟨forma⟩. Cum autem audio ‚Socrates', forma quaedam in animo surgit, quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc vocabulum quod est ‚Socrates', quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur. Per ‚homo' vero, cuius intelligentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusioni est, ne quam ex omnibus intelligamus. Unde neque Socratem neque alium recte significare homo dicitur, cum nullus ex vi nominis certificetur, cum tamen singula nominet. Socrates vero vel quodlibet singulare non solum habet nominare, verum etiam rem subiectam determinare.

[2] Vgl. die Textbeilage n. 6.

sich wesentlich von den *status,* die der Mensch den Dingen verleiht, z. B. dem des Hauses oder des Schwertes. Der Mensch erkennt diese allgemeinen Formen nur durch Abstraktion, die eine unvollkommene Erkenntnis, mehr eine *opinio* als eine *intelligentia* ist. Nur Gott erkennt sie vollkommen, weil sie in seinem Geiste existieren, sofern er sie erdacht und in die Dinge hineingelegt hat[1]. Mit der Aufnahme dieser christlich umgedeuteten platonischen Elemente krönt Abaelard sein System nach der metaphysischen Seite hin.

Der Begriff der Abstraktion wird dann von ihm noch weiter erklärt. Hierbei geht er aus von der Lehre über die Zusammensetzung der Dinge aus Materie und Form. In Wirklichkeit existieren Materie und Form in jedem Dinge nur zusammen. Die *ratio* hat aber die Kraft, beide konstitutiven Elemente auch getrennt aufzufassen und auch die verschiedenen Formen jede für sich allein. Das ist die Erkenntnis *per abstractionem.* Wird Materie und Form zusammen erfaßt, so haben wir die Erkenntnis *per coniunctionem.* So kann ich den Menschen bloß betrachten *in materiali essentia substantiae* ohne alle Formen. Ich kann aber auch die *corporeitas* als Form für sich betrachten und so jede andere Form, *animatio, sensualitas, albedo.* Diese durch Abstraktion gewonnene Erkenntnis ist wahr, weil sie das Ding nicht anders erfaßt als es in Wirklichkeit existiert, obgleich sie es nicht ihrem ganzen Sein nach erfaßt[2].

---

[1] Glossae super Porphyrium, A f. 3 v. Haec autem communis conceptio bene Deo ascribitur, non homini, quia opera illa generalis vel specialis naturae status sunt Dei, non artificis, ut homo, anima vel lapis Dei, domus autem vel gladius hominis . . . Inde etiam bene divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones ascribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut nunquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus vero cui omnia per se patent, quae condidit, quique eam antequam sit, noverit, singulos status in se distinguit nec ei sensus impedimento est, qui solam solus veram habet intelligentiam. Unde homines in his quae sensu non attratantur, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus. Cogitantes enim de aliqua civitate non visa, cum advenerimus, eam nos aliter quam sit, excogitasse invenimus.

[2] Vgl. die Textbeilage n. 6.

Wer mit den Quellen zur Geschichte des Nominalismus in der Frühscholastik vertraut ist, wird in dieser Darstellung die enge Berührung mit der konzeptualistischen Ansicht, wie sie in dem anonymen Traktat *De intellectibus* uns vorliegt, bemerkt haben. Diese Berührung geht in der Tat bis zu einer mehrere Seiten umfassenden wörtlichen Übereinstimmung [1]. Eine genauere Betrachtung führt zu dem Resultate, daß die Darstellung bei Abaelard die ursprüngliche ist, während der Traktat *De intellectibus* wahrscheinlich eine Arbeit aus der Schule Abaelards ist [2]. De Wulf [3] rühmt an diesem Traktat, daß er mit einer bis dahin unerreichten Genauigkeit den sinnlichen Ursprung der Ideen, die Immaterialität der Gedanken und die Rolle der Abstraktion auseinander gesetzt habe. Dieses Lob dürfen wir also nunmehr der Abaelardschen Philosophie vindizieren. De Wulf sagt in seinem Urteil über das System Abaelards, er hätte zeigen müssen, daß die durch die *sermones universales* bezeichneten Begriffe abstrahiert und universal sind und daß die Grundlage für den Prozeß der Universalisation die Ähnlichkeit der individuellen Substanzen ist. Aber, so sagt er, das wäre eine Beschreibung der Abstraktion gewesen, und Abaelard war kein Psychologe [4]. Eben das, was De Wulf hier von Abaelard verlangt, hat er, wie wir sahen, in einer für seine Zeit hervorragenden Weise geleistet.

Überblicken wir nunmehr noch einmal das ganze System Abaelards in bezug auf die *Universalien*, so stellt es sich uns dar als eine Synthese von nominalistischen, realistischen und konzeptualistischen Anschauungen. Ausgangspunkt und Grundtendenz ist ausgesprochen nominalistisch. Die Univer-

---

[1] Vgl. die Textbeilage n. 3.

[2] Ich begnüge mich, hier darauf hinzuweisen, daß in der Hs, aus der Cousin den Traktat herausgegeben, unmittelbar ein Stück folgt, das der Abaelardschen Schule entstammt: Alii autem qui quasdam formas essentias esse, quasdam minime perhibent, sicut Abaelardus et sui qui artem dialecticam non obfuscando, sed diligentissime perscrutando dilucidant, . . . Cousin, *Opera Abaelardi*, t. 2, p. 755. Schon Prantl hat diese Vermutung ausgesprochen. *A. a. O.* 205, A. 416.

[3] De Wulf, *Hist. de la phil. méd.*, 4. éd., p. 231.

[4] De Wulf, *a. a. O.* S. 225.

salien sind Worte, aber Worte nach der Bedeutung, die ihnen von den Menschen gegeben worden ist. Diese Worte dienen zur Bezeichnung der Allgemeinbegriffe, die auf dem Wege der Abstraktion gewonnen sind. Den Allgemeinbegriffen entspricht in den Dingen etwas objektiv Reales, die *communis forma* oder der *status generalis vel specialis.* Dieses ist aber nicht eine *res*, denn alle Dinge sind in Wirklichkeit individuell, nicht allgemein. Das Allgemeine liegt also in den Begriffen, resp. in den Worten, nicht in den Dingen. Der Ausgleich dieser verschiedenartigen Elemente ist gewiß noch unvollkommen, wie wir an einzelnen Punkten bemerkt haben, aber man wird nicht leugnen können, daß es ein bedeutender Versuch ist, die Wahrheitselemente der wichtigsten Systeme der damaligen Zeit zu einer einheitlichen Gesamtauffassung zu verschmelzen. Die Ausführungen Abaelards zeugen von einem tiefen und selbständigen Erfassen der vorliegenden Probleme und sind mit großer Folgerichtigkeit bis in die letzten Konsequenzen durchgeführt. Es ist ohne Zweifel das bedeutendste System, das bis zur Zeit der Hochscholastik in der Universalienfrage erdacht worden ist. In wesentlichen Punkten erweist es sich als eine Vorstufe des gemäßigten Realismus der Hochscholastik.

Damit ist dann endlich auch Abaelard der ihm gebührende Platz in der Geschichte der Philosophie wiedergegeben. Seine Zeitgenossen haben ihn mit Auszeichnung den *Peripateticus Palatinus* genannt[1] und in einem Epitaph auf ihn wird geklagt, daß mit ihm die Philosophie ins Grab gesunken sei[2]. Dieser Lobpreis auf den Philosophen Abaelard, der in allen Variationen aus den Schriften jener Zeit uns entgegenklingt, wird durch die neuen Funde jetzt als vollauf berechtigt erwiesen. Abaelard hat sich nicht bloß um die Begründung der scholastischen Methode die größten Verdienste erworben, wie die Forschung der letzten Jahrzehnte dargetan hat, er hat auch inhaltlich die mittelalterliche Philosophie bereichert und die Lösung der wichtigsten philosophischen Probleme wesentlich gefördert.

[1] Joh. v. Salisbury, *Metalogicus,* l. 1, c. 5 (PL. 199, p. 832 B): . . . Peripateticus Palatinus, qui logicae opinionem praeripuit omnibus coaetaneis suis adeo, ut solus Aristotelis crederetur usus colloquio.

[2] PL. 178, 103 D.

Textbeilagen.

n. 1.

A f. 3 r. Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat, ut huiusmodi universalitatem solis vocibus ascribamus. Sicut igitur nominum quaedam appellativa a grammaticis, quaedam propria dicuntur[1], ita a dialecticis simplicium sermonum quidam universales, quidam particulares, scilicet singulares, appellantur. Est autem universale vocabulum, quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen homo, quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam, quibus est impositum. Singulare vero est quod de uno solo praedicabile est, ut Socrates, cum unius tantum nomen accipitur. Si enim aequivoce sumas, non vocabulum, sed multa vocabula in significatione facis, quia scilicet iuxta Priscianum multa nomina in unam vocem incidunt. Cum ergo describitur universale esse quod de pluribus praedicatur, illud ‚quod' praepositum non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum, verum etiam unitatem significationis ad discretionem aequivocorum.

n. 2.

L. f. 15 v, 16 r. Est alia de universalibus sententia rationi vicinior, quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit, sed sermones sive singulares sive universales esse disserit. Quod etiam Aristoteles, princeps Peripateticorum, per diffinitionem universalis quam ponit, aperte insinuat, cum ait: Universale est, quod est natum praedicari de pluribus, id est a nativitate sua hoc contrahit, praedicari scilicet. Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum, quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutione contrahit

9 intentione *A* 15 una voce *A* 18 significatione *A* 22 disserunt *L* 23 perypat. *L* 25 praedicari *scripsi* existere *L*

[1] Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibl. nat.*, t. V, Paris 1892, p. 326.

vocis vero sive rei nativitas quid aliud est quam naturae creatio, cum proprium esse rei sive vocis sola operatione naturae consistat?

Itaque <in> nativitate vocis et sermonis diversitas, etsi penitus in essentia identitas. Quod diligentius exemplo declarari potest. Cum idem penitus sit hic lapis et haec imago, alterius tamen opus est iste lapis et alterius haec imago. Constat enim a divina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum vero imaginis hominum comparatione posse formari.

Sic ergo sermones universales esse dicimus, cum ex nativitate, id est ex hominum institutione, praedicari de pluribus habeant; voces vero sive res nullatenus universales esse, etsi omnes sermones voces esse constet. Si enim aliqua res de pluribus praedicaretur, utique eadem in pluribus reperiretur.

Cui sententiae opponitur. Primum enim quaeritur, cur sermones et non voces esse universales astruant, cum descriptio generis vocibus, quomodo sermo sermonibus conveniat. De quocumque enim praedicatur descriptio, et descriptum, sed descriptio generis praedicatur de voce, cum vox sit illud quod praedicatur de pluribus differentibus specie etc.; vox igitur est genus.

Quod sic solvitur: Huic argumentationi: vox est quod praedicatur de pluribus etc., ergo vox est genus, non congruit haec regula, scilicet: De quocumque praedicatur etc., etsi illud quod praedicatur de pluribus etc., sit descriptio generis. Sic enim exponenda est regula: De quocumque etc., id est quodcumque habet illud in se in quo terminatur descriptio generis, id est habet in se rem diffiniti. Vox vero illud non habet, in quo terminatur descriptio et quod per diffinitionem copulatur, scilicet praedicabilitatem de pluribus, sed est illud quod praedicatur, quia est sermo praedicabilis. Non igitur per regulam illam argumentatio confirmatur. Apparet itaque eorum opinionem frivolam esse.

Si quis vero diligenter diffinitionem generis consideret, profecto illud quod praedicatur de pluribus etc., nullatenus

---

4 in nativitate *scripsi,* nativitas *L*

diffinitionem generis dici posse ⟨inveniet⟩, cum ad praedicationem illius nullo modo genus sequatur. Aliter enim diffinitio illius esse non poterit, nisi idem penitus copulare habeat. Dicatur igitur diffinitionem generis esse praedicabile de pluribus differentibus specie etc.; et de quocumque praedicatur diffinitio, et diffinitum, id est quicquid habet in se illud cuius diffinitio copulata est, habet in se illud cuius diffinitium est copulatum.

Si quis vero insistens dicat illam diffinitionem de voce praedicari, cum vox sit praedicabilis etc., fallitur. Non enim diffinitio generis ibi praedicatur, quia non ostenditur inesse illud, unde diffinitio est copulata, scilicet praedicabilitas talis, cum ipsum adiectivum in vi substantivi ponatur. Veluti cum dico: Socrates est album, id est res alba, per album formam cuius est copulativum, nullo modo copulo. Quod evenit ideo, quia in vi substantivi est positum, cum omne adiectivum formae sit copulativum.

Quod vero opponitur de Porphyrio, qui videtur dicere hoc totum quod praedicatur de pluribus etc., diffinitionem generis esse, non obest. Cum enim dicit: quod etiam describentes assignaverunt genus esse dicentes, quod praedicatur de pluribus etc., genus ex parte praedicati, non ex parte subiecti posuit. Non enim genus est, quod praedicatur de pluribus etc., sed hoc modo intellexit: Quod praedicatur de pluribus, est genus, ac si diceretur aperte: de pluribus praedicabile etc. est genus.

Cum haec vox sit hic sermo et hic sermo sit genus, quomodo rationabiliter negari poterit, quin haec vox sit genus? Quod sic solvitur: Cum dicimus: hic sermo est genus, tale est, ac si dicamus: Sermo huius institutionis est genus. Sed cum dicimus: Haec vox est genus, tale est ac si dicamus: Haec essentia vocis est praedicabilis etc., quod falsum est. Oportet enim prius uni copulari et postmodum essentialiter alteri, quod nunquam fit. Dictum est enim et non potest amplius sumi.

Concedimus itaque has esse veras: Hoc nomen est genus, hoc nomen est universale. Similiter: Hic sermo ,animal' est genus, hoc vocabulum ,animal' est genus et universale, et similiter

---

1 inveniet *addidi* 10 diffinitionem *L*

omnes in quibus subicitur vox innuens institutionem, non simpliciter essentiam vel prolationem, sed significationem et praedicans communitatem, sicut est: genus, universale, sermo, vocabulum, dictio, oratio. Vox autem simpliciter innuens essentiam est, ut animal, homo, vox, sonus aëris etc.

Nota tamen, quod haec propositio vera est: genus est vox et species est vox. Tale est enim, ac si dicatur: generale vocabulum est vox vel speciale. Conversae autem horum, scilicet: vox est genus vel vox est species, non sunt concedendae, cum per illas communitas essentiae ostendatur, quod similiter in omnibus reperitur.

Concedimus enim propositiones: hic status animal est, haec materia Socratis est Socrates, utrumque istorum est aliquid; conversas vero istarum negamus omnino, scilicet: homo est hic status animal, Socrates est materia Socratis, aliquid est utrumque istorum.

His ita determinatis sciendum est genera et species nullo loquente non minus esse. Cum enim dico: genus vel species est, ipsis nihil attribuo, sed institutionem iam factam, ut superius dictum est, ostendo.

n. 3.

L 19 v⁰. De quibus universalibus tria investiganda hoc loco occurrunt, de significatione scilicet et intellectu eorum, quam doctrinam faciant quamque commoda sit impositio eorum.

Solet[1] enim quaeri de significatione et intellectu istorum universalium nominum, quas res scilicet significare habeant. Nam cum audio hoc nomen ‚homo', quod pluribus commune est rebus, ad quas aequaliter se habet, quam rem in ipso intelligam, quaero. Quod <si> sicut oportet, respondebitur, quod homo ipso intelligatur, sequitur [autem] quaestio, quomodo hoc verum sit, nisi hic homo vel alius intelligatur,

28 si *addidi ex tractatu De intellectibus* 30 autem *delevi*

[1] Quae sequuntur usque ad p. 120 versum 24, conveniunt cum eis quae in tractatu *De intellectibus inveniuntur.* Cousin, *Petri Abaelardi opera,* t. 2, p. 750.

cum scilicet omnis homo sit hic vel ille vel alius. Sic enim inquiunt: Cum homo sentitur, necesse est hunc vel illum sentiri eo quod omnis sit hic vel ille, et de intellectu ad similitudinem sensus ratiocinantur.

Praeterea homo nihil aliud sonat quam quidam homo. Unde et qui hominem intelligit, profecto quendam hominem intelligit, et ita hunc vel illum intelligit, quod penitus falsum apparet.

Ad quod respondendum arbitror, quod si recte ratiocinari volumus et singularum enuntiationum sensus diligenter attendere, nullum procedit inconveniens. Cum enim dicimus homo intelligitur talis est sensus, quod aliquis per intellectum concipit humanam naturam, id est animal tale attendit. Inde si postmodum procedat ita: Sed omnis homo est hic vel alius, igitur concipit hunc vel alium, non recte procedit, immo ita potius dicendum esset: sed omnis intellectus intelligens hominem est intelligens hunc vel illum. Tunc quippe medius terminus servaretur et coniunctio terminorum extremorum per eum recte procederet. Sed falsa est assumptio.

Similiter cum dicitur: Ego desidero cappam, et omnis cappa est haec vel illa, non tamen sequitur, quod ego desidero hanc vel illam, sed si ita diceretur: ego desidero cappam et omnis desiderans cappam est desiderans hanc vel illam, tunc equidem recte procederet.

Non [1] est itaque necesse, ut si hominem intelligam, ideo hunc vel illum intelligam, cum multi alii innumerabiles conceptus sint, in quibus humana excogitatur natura, sed indifferenter, absque ulla scilicet certitudine personae, sicut haec ipsa conceptio simplex huius nominis ‚homo' vel huius nominis ‚album' simpliciter. Qui tamen sani sunt, quia eorum intellectus multa sane possunt deliberare. Sicut est intellectus ‚omnis', qui ad omnes homines pertinet, quia unumquemque secundum intellectum illius sane possumus deliberare et aliquid esse illius deliberationis significare. Ut si dicam: Plato est homo, secundum intellectum praedicati nominis esse Platonis declaro et

[1] Cf. *De intellectibus,* l. c. 751, v. 9.

aperio. Unde illa vox praedicata a Boethio dignior pars propositionis dicitur a privilegio et declarativa, quia secundum intellectum eius quid unumquodque sit, declaratur, per totalem intellectum vero non secundum ipsum, quid unumquodque sit, cognoscitur, et ideo, declaratio per illum et deliberatio dicitur fieri.

Ostensa utriusque, rerum scilicet et intellectuum significatione, quam doctrinam faciant, ostendamus.

Dicendum est igitur, quod omnes res discretae sunt oppositae numero, ut Socrates et Plato. Eaedem etiam sunt convenientes ex aliquo, ex eo scilicet quod sunt homines. Neque tamen ex socratitate vel platonitate neque ex aliqua re qua inter se participant, eos convenire dico et tamen ex aliquo convenire, id est aliquam convenientiam habere, ex eo scilicet, quod sunt homines. Ut si dico: volo aliquid, sed quae- (f. 20 v°) renti: ‚quid vis?' optime respondebo: ‚aureum castrum', quia ubi dixi: ‚Volo aliquid', aliquam voluntatem me dixi habere, et ubi ille dixit: ‚Quid vis', quam voluntatem haberem, quaesivit, et quaerenti eam determinavi. Et quoniam ita res inter se conveniunt et differunt ex necessitate, ad hanc doctrinam faciendam oportuit inveniri vocabula, quae res discretas determinarent et rerum convenientiam significarent. In his enim duobus, convenientia rerum videlicet et differentia assignanda Platone teste perutilis et necessaria consistit doctrina.

Assignata eorum doctrina quam sit commoda eorum impositio, videamus. Non parum commodi universalium impositio contulit. Si enim omnibus hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus, per particularia nomina hoc facere non possumus, tum propter inconstantiam, cum modo habent substantiam, modo vero <non>, tum propter eorum infinitatem, quia de infinitis teste Platone nulla certa habetur doctrina. Oportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod singularia facere non poterant.

n. 4.

A f. 3 v. Sed nunc ea quae breviter tetigimus, diligenter perquiramus, scilicet quae sit illa communis causa, secundum quam

30 non *scripsi,* vero L 35 accipiat *A*

universale nomen impositum est et quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum et utrum propter communem causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum.

Ac primum de communi causa consideremus. Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conveniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem vel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias convenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse convenientia, si qua est aliquorum convenientia, secundum id accipienda est, quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato[1] similes sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo vocatur. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse vel non esse, ut esse hominem vel album vel non esse hominem vel non esse album. Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae [non] sunt, uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, convenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem,

---

8 tamen] tantum *A* tamen *Rosm.* 10—11 diligenter *Rosm.* 12 vel] aut *Rosm.* 14 ut] uti *Rosm.* superius *Rosm. post* monstratum *add. Rosm.* est 15 *post* esse conven. *add. Rosm.* tum qua] quae *Rosm.* 16 ad] hoc *Rosm.* 17 similes *scripsi,* simul *A Rosm.* 18 secundum] scilicet *Rosm.* uterque *Rosm.* 20 vel.. vel.. vel.. vel..] tum.. tum.. tum.. tum.. *Rosm.* ut] uti *Rosm.* 22 id] idem ita *Rosm.* 22—23 non est] vere sit *Rosm.* 23 *post* aliquam *add. Rosm.* ut. non *delevi* unianimus *A* 24 id est] et *Rosm.* 26 sec. hoc] *om. Rosm.* 27 in quantum *A* quod] quidem *Rosm.*

---

[1] Boeth., *In Porph.,* PL. 64, 84 A.

quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est, quia non vult ad forum. Non vult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit.

n. 5.

A f. 45 r. Visa autem differentia intellectus ad sensum sive ad res incorporeas eius differentiam ad imaginationem annotemus. Quae quidem differentia in eo consistit, quod imaginatio confusa est animi conceptio et ex sensualitate bestiis quoque communis. Et cum ipsa sine intellectu haberi possit, intellectus sine ipsa non haberi Aristoteles astruit, ubi videlicet ipse in libro de anima differentiam imaginationis ostenderet ad compositos intellectus affirmationis et negationis ⟨et⟩ ad simplices qui sunt dictionum, quos primos appellat, dicens[1]: ‚Est autem imaginatio diversa affirmatione et negatione; complexio namque intellectuum est veritas et falsitas. Primi vero intellectus aliquid discrepabunt, ut non sint imaginationes, sed sine imaginationibus (f. 45 v^{0}) non sunt.‘ Quam etiam sententiam Boethius plenius prosequens et diligentius distinguens intellectum simplicem ab imaginatione, sine qua tamen non est, ait sic[2]: ‚Qui intellectus praeter imaginationem fieri non potest. Sensus enim atque imaginatio quaedam primae figurae sunt, super quas velut fundamento quodam superveniens intelligentia nitatur. Nam sicut pictores solent designare lineatim corpus atque substernere, ubi coloribus cuiuslibet exprimant vultum,

1 etiam] et *Rosm.* *post* diximus *add. Rosm.* esse 3 ea] eam *Rosm.* 4 sunt] sit *Rosm.* 5 vult *scripsi,* ipse *A* quod] quidem *A* 7 in *scripsi,* non *A Rosm.* quarum] quare *Rosm.* 16 et *addidi* 18 complexio. nam *A* 19 primi *scripsi secundum Boethium* primum *A* 20 aliquid] quid *Boetius, sed cf. lect. var. edit. laudatae* 21 imaginibus *A*

[1] Boethius, *Comm. in libr. Arist. Περὶ ἑρμ.* rec. C. Meiser, Lipsiae 1880, p. 28^{8}.

[2] Boethius, *l. c.*, p. 28^{27}.

sic sensus atque imaginatio naturaliter in animae perceptione substernitur. Nam cum res aliqua sub sensum vel sub cogitationem cadit, prius eius quaedam mentis imaginatio innascitur, post plenior superveniat intellectus cunctas eius explicans partes quae confuse fuerant imaginatione praesumptae. Quocirca imperfectum quiddam est imaginatio, nomina vero et verba non curta quaedam, sed perfecta significant. Quare recta Aristotelis est sententia, quaecumque in verbis nominibusque versantur, ea neque sensus neque imaginationes, sed solam significare intellectus qualitatem.‘

Ex utriusque itaque verbis aperte monstratur intellectus humanos sine imaginationibus non haberi. Cum enim ad aliquid intelligendum primum animus se applicat, ipsa applicatio atque inchoatio cogitandi, antequam distinguat naturam aliquam rei vel proprietatem, imaginatio dicitur. Ubi vero attendit naturam aliquam rei vel in eo quod res est vel ens vel substantia vel corpus vel alba vel Socrates, intellectus dicitur, cum quidem de confusione quae imaginationis erat, ad intellectum per rationem ducitur. Per imaginationem rem simpliciter accipimus, nondum aliquam eius naturam vel proprietatem attendo, per intellectum vero supervenientem rei naturam aliquam vel proprietatem distinguimus atque attendimus, ut quod imaginatio confuse et quasi infirme capit, superveniens intellectus per rationem formae [et] quasi quodammodo depingat, aliquam scilicet eius naturam vel proprietatem attendens, ut dictum est. Sed haec perfectius distinguemus, si ubi re praesenti tria simul concurrunt, sensus scilicet imaginatio, intellectus, quid uniuscuiusque proprium sit assignabimus.

Aliter autem sensus, aliter imaginatio, aliter intellectus rem eandem et in eodem tempore percipiunt. Sensu quidem rem leviter attingimus, ut videntes eam nec tamen ei inhaerentes illam vel imaginemur vel intelligamus. Unde saepe contingit, ut si quis de aliquo sollicitus illud studiose cogitet, si qua alia exterius videat vel quoquomodo sentiat, nullam ad ea cogi-

2 subsistunt *A. superscriptum:* vel ternitur. sensu . . . cogitatione *A* 17 quidem] quod *A* 20—21 attendo . . . proprietatem *A in marg.* 24 et *omittendum esse videtur* depingant *A* 32 illam] aliam *A* 34 quomodo *A*

tationem applicat, sed cum aliud sensus exterius capit, aliud intus animus meditatur. Si vero ad id quod sentit, meditationem quoque applicet, ipsa applicatio dum in re sentita haberi incipit, imaginatio est, quae communis est et bestiis. Si vero postquam in re haeserit figens in ea animum postpositis aliis rebus aliquam eius naturam vel proprietatem ex ratione deliberat, intellectus est. Imaginatio itaque est figere animum in re, intelligere vero non est rem ipsam, sed aliquam ipsius naturam vel proprietatem attendere. Si vero non sit res praesens, quam sensus capere possit, facilius distingui possunt imaginatio et intellectus. Tunc enim imaginatio est ea perceptio animi per quam imaginem rei percipimus, nullam adhuc naturam eius vel proprietatem diiudicantes. Cum vero imaginem pro re constitutam eam depingimus, attendendo scilicet rei aliquam naturam vel proprietatem, intellectum habebimus. Per imaginationem ergo imaginem rei tantum capimus, unde fortasse imaginatio dicta est ex imagine quam capit; per intellectum vero ipsam imaginem, ut dictum est, quibusdam naturis vel proprietatibus, depingimus, quam per imaginationem cepimus et tenemus, ut imaginatio tantum imaginem teneat confuse quidem quasi obstupescens et admirans et nil attendens in ea vel diffiniens, sicut facit intellectus. Sicut ergo una manu lignum tenemus et alia ipsum sculpimus et depingimus, ita quod per imaginationem capimus, per intellectum formamus. Unde bene Boethius hominis depingentis similitudinem inducit pro homine imaginante et intelligente. Quippe is qui depingit, in corpore in quo pingit, prius lineamentis quibusdam spatium definit adhuc informe et nudum a coloribus, postea colores substernens formare ac vestire incipit, quod ante ambitu spatii tantum circumscripserat. Sic etiam quod imago prius indiscrete perceperat nec ulla natura vel proprietate formaverat, intellectus superveniens quodammodo depingit, dum ipsum in aliqua natura vel proprietate attendit. Intellectus itaque sine imaginatione non est, quia ut perfectum sit, imperfectum aliquid oportet esse, quia <si> dimidia domus <non> fuerit, domus esse non potest.

5, 7 fingens, fingere *A* 8 se *scripsi* vel *A* 20 ut *in codice vix discerni potest* 34—35 si . . . non *addidi*

n. 6.

A f. 4 v. Ac primum de abstractione. Sciendum itaque materiam et formam permixta simul semper consistere, animi tamen ratio hanc vim habet, ut modo materiam per se speculetur, modo formam solam attendat, modo utramque permixtam concipiat[1]. Duo vero primi per abstractionem sunt, qui de coniunctis aliquid abstrahunt, ut ipsam eius naturam considerent. Tertius vero per coniunctionem est. Verbi gratia huius hominis substantia et corpus est et animal et humanitas et infinitis vestita formis, quam dum in materiali essentia substantiae attendo, formis omnibus circumscriptis, per abstractionem intellectum habeo. Rursus cum in ea solam corporeitatem attendo, quam substantiae coniungo, hic quoque intellectus, cum per coniunctionem sit quantum ad primum, qui tantum naturam substantiae attendebat, idem per abstractionem quoque fit quantum ad formas alias a corporeitate, quarum nullam attendo, ut est animatio, sensualitas, rationalitas, albedo. Huiusmodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan falsi vel vani videbantur, quod rem aliter quam subsistit, percipiant. Cum enim materiam per se vel formam separatim attendant, nulla tamen earum separatim subsistat, profecto rem aliter quam sit, videntur concipere atque ideo quasi esse. Sed non est ita. Si quis enim hoc modo aliter quam se habeat res intelligat, ut videlicet ipsam attendat in ea natura vel proprietate quam ipsa non habeat, iste profecto cassus est intellectus. Sed hoc quidem non fit in abstractione. Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantiae vel corporis, non etiam animalis vel hominis vel grammatici, profecto nihil nisi quod in ea est, intelligo, sed non omnia quae habet, attendo. Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud ‚tantum' ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus. Non enim res hoc tantum habet, sed tantum attenditur ut hoc habens. Et aliter tamen quodammodo quam sit, dicitur intelligi,

4 permixta *A* 6 ipse *A* 8 humanitas] huius *A* 20 perfecto *A* 24—25 abstractionem *A* 25 naturae *A* 32 modo *addidi*

[1] Joh. Saresberiensis, *Metal.* 2, 20 (PL. 199, 878 A).

non alio quidem statu quam sit, ut supra dictum est, sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi. Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat, et pure materia et simpliciter forma percipitur, cum neque haec pure sit nec illa simpliciter, ut videlicet puritas ista vel simplicitas ad intelligentiam, non ad sustinentiam rei reducantur, ut sit scilicet modus intelligendi, non subsistendi. Sensus etiam saepe de compositis diversim agunt, veluti si sit statua dimidia aurea et dimidia argentea, aurum et argentum coniuncta separatim cernere possum, modo scilicet aurum aspiciens, modum argentum per se, coniuncta cernens divisim, non divisa, quippe divisa non sunt. Sic et intellectus per abstractionem divisim attendit, non divisa, alioquin cassus esset.

Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über die dem Alexander von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus.

Von **Dr. P. Parthenius Minges,** Quaracchi bei Florenz.

Im Jahre 1509 gaben die Pariser Franziskaner bei Johannes Parvus (Jean Petit) in Paris unter dem Namen des Alex. von Hales eine Summa de virtutibus heraus, 374 große Blätter stark. Über dieselbe ist eigentlich nur bekannt, was die Franziskaner von Quaracchi hierüber berichten (vgl. Opp. S. Bonav. tom. 1, 1882 pp. LIX sqq.; daselbst ist auch der vollständige Titel genau angegeben). Von diesem Werke scheinen nur mehr sehr wenige Exemplare vorhanden zu sein; auch betreffs Handschriften konnte ich bis jetzt nichts Verlässiges erfahren. Deshalb dürfte es angezeigt sein, einige weitere Mitteilungen zu machen, wenn auch zunächst nur vom philosophiegeschichtlichen Standpunkte aus. Eingehender soll darüber ein anderes Mal gehandelt werden.

I. Die Summa ist eingeteilt in 106 Kollationen, und diese wiederum in etwa 480 Artikel oder Quästionen; manchmal werden auch „Dubia" hinzugefügt. Koll. 1—24 handeln über die Tugend im allgemeinen, ihre Definition, Einteilung, Objekt, Subjekt usw.; Koll. 25—75 über die drei theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe; Koll. 76 über die vier Kardinaltugenden im allgemeinen; Koll. 77—88 über die Klugheit; Koll. 89—106 über die Mäßigkeit. Die Gerechtigkeit und Starkmut werden gar nicht behandelt. Die letzte Kollation handelt de honestate, moderatione et parcitate; es ist fraglich, ob der Verfasser sein Thema über die Mäßigkeit ganz erschöpft hat. Auf jeden Fall ist das Werk unvollständig, obwohl es am Ende

heißt: „et haec de temperantia sufficiant, et sic est finis totius operis.“ In den Traktaten über die Kardinaltugenden im allgemeinen und über die theologischen Tugenden im besonderen ist so ziemlich alles, und zwar größtenteils wörtlich, aufgenommen, was hierüber bei Alexander von Hales und Bonaventura sich vorfindet. Wie schon die Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura richtig bemerken (cfr. opp. tom. 1. p. LXI[b]), sind aus diesem mit ganz geringfügigen Änderungen oder Zusätzen etwa 70 Quästionen entnommen. Meine Vergleichungen mit Alexander ergaben, daß aus diesem in der nämlichen Weise etwa 40 Quästionen abgeschrieben sind. Manche Quästionen sind aus den genannten beiden Auktoren zugleich entlehnt. Auch in der Abhandlung de abstinentia lesen wir wortgetreu einiges, was Alexander, resp. die ihm zugeschriebene Summa, im 4. Teile in der Erörterung über die Genugtuung, speziell in den Paragraphen de jejunio, bietet.

In diesen kompilierten Traktaten, zumal in jenen über die theologischen Tugenden, sind philosophische Zitate verhältnismäßig selten. Ganz anders ist es in den Kollationen über die Tugend im allgemeinen, über die Klugheit und Mäßigkeit im besonderen. Dieselben scheinen auch des Verfassers eigenes Werk zu sein; wenigstens werden sehr viele Fragen erläutert, welche von Alexander, Bonaventura, Albertus, Thomas von Aquin gar nicht oder wenigstens nicht in solcher Breite berührt werden. Freilich wird auch hier so manches erörtert, was dem theologischen Gebiete oder dem Jus canonicum angehört; so z. B. treffen wir in Koll. 99—103 weitläufige Betrachtungen de virginitate, de consecratione virginum, de dispensatione corruptarum, de aureola virginitalis, de viduitate. Hierbei werden oft das kirchliche Recht und dessen Ausleger zitiert, wie Raymund von Pennafort (1175—1275), Gottfried von Trani († um 1245), der Dominikaner Guilelmus Redonensis (um die Mitte des 13. Jahrh.), Heinrich von Segusia oder Hostiensis, wie er bei den Kanonisten gewöhnlich genannt wird. (Vgl. J. Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanon. Rechtes von Gratian bis auf Papst Gregor IX.*, Stuttgart 1875, Bd. 2, S. 408 ff., 88 ff., 413, 123 ff.)

II. *Philosophische Zitate.* Die nachfolgende Darlegung erhebt nicht den Anspruch auf allseitige Vollständigkeit betreffs Zahl der Auktoren, deren Werke und Stellen aus denselben. Das Buch ist umfangreich, voll von Abkürzungen, nicht leicht zu lesen, es wimmelt förmlich von Fehlern, speziell bezüglich der Zitate; ich gedenke ein anderes mal Ausführlicheres und Präziseres zu bieten. Hier soll nur angegeben werden, was ich mir bei wiederholter Lektüre bis jetzt angemerkt habe; dies dürfte aber genügen, um ein hinreichend anschauliches Bild zu geben.

In seinem Bestreben, möglichst viele Auktoritäten pro et contra vorzuführen, hat unser Scholastiker aus den Kirchenvätern und älteren Schriftstellern, namentlich aus Augustin, Pseudo-Dionysius, Damascenus, Anselm, Hugo von St. Viktor usw. so ziemlich alles brauchbare philosophische, speziell ethische Material herbeigezogen. Doch davon soll jetzt nicht die Rede sein, sondern nur von den Philosophen im engeren Sinne, und zwar nur von Personen und Schriften, die ausdrücklich genannt sind. Unter denselben befinden sich leider auch solche, die mir noch fremd sind, da ich bis jetzt nichts Sicheres auffinden konnte.

1. Aus *Plato* habe ich 19 Stellen angemerkt; er wird gewöhnlich nach *Apulejus* (auch Apulerius?) zitiert. Mehrmals z. B. fol. 264^{d}, 303^{a} heißt es: „In libro I (II) de habitudine et doctrina Platonis“; anderswo z. B. fol. 313^{c}: „In II libro de habitudine Platonis“; oder fol. 260^{c}, 51^{c}: „In libro de doctrina et nativitate Platonis“; „In libro de nativitate et doctrina Platonis“. Über diese Schrift (es ist wohl immer ein und dieselbe) weiß ich bis jetzt nichts Gewisses.

2. Von *Plotin* habe ich 33 Zitate notiert. Einigemal wird hinzugefügt: „In libro de virtutibus“, oder „A Plotino in libro de virtutibus, sicut recitat Macrobius“ (fol. 333^{c}). Ferner fol. 70^{b}, 303^{d} etc.: „Plotinus in libro de gradibus virtutum.“ — Wenigstens 8 mal wird *Makrobius* genannt, auch mit dem Zusatze: „Super somnium Scipionis“ (fol. 307^{a}).

3. Als nicht identisch mit des Apulejus Schrift „De dogmate Platonis philosophi“ ist zu bezeichnen die ungefähr 10 mal

angeführte anonyme Abhandlung „In dogmate philosophorum“ (fol. 307[d], 373[a]). Wohl das nämliche Werk ist gemeint mit den Worten (fol. 332[d]): „Auctor dogmatis philosophorum moralium“, oder „In dogmate moralium“ (fol. 303[d], 334[d], 340[a]). Einmal heißt es sogar: „In dogmate phisicorum“ (fol. 291[c]). Diese Abhandlung kennt auch Alexander von Hales. Sie ist wohl identisch mit der im cod. 507 der Stadtbibliothek Brügge enthaltenen Schrift „Policraticus de dogmate philosophorum“, welche anfängt mit den Worten „Moralium dogma philosophorum“, ebenso mit dem „Moralium dogmata (dogma) philosophorum“ beginnenden Traktat, welcher sich im cod. 285 Oxford, Balliol. und im cod. lat. Paris. Nation. 13407 befindet. Der Pariser codex gibt fol. 2 und fol. 82 als Verfasser den Magister Odo an; Hauréau jedoch meint, es sei Wilhelm von Conches (vgl. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale,* tom. 1, Paris 1890 pp. 106—108).

4. Die bedeutendste Rolle spielt aber Aristoteles oder „Der Philosoph“; ich habe 100 Stellen angemerkt, die keine näheren Angaben machen. Soweit ich es aber beim Durchlesen beurteilen konnte, ist damit meistens die aristotelische Ethik gemeint; nicht selten aber auch andere Bücher; wenigstens einmal ist darunter der Liber de causis zu verstehen. Speziell angeführt habe ich gefunden die Kategorien 3 mal, Topik 18 mal, die Elenchi 1 mal, Metaphysik 12 mal (dabei auch das nur in griechisch-lateinischer Übersetzung vorkommende erste Kapitel), Physik 11 mal, De anima 15 mal (es ist hier auch die Rede von einer alia translatio, fol. 44[c]); dann auch De sensu et sensato, 1 mal. Selbstverständlich ist am meisten die Ethik erwähnt; ich habe 266 Stellen aufgeschrieben, darunter 100 aus den ersten drei Büchern oder der sogenannten Ethica vetus, Ethica nova. Es werden aber auch die anderen 7 Bücher vorgeführt, und zwar weitaus am häufigsten das 6; dies erklärt sich dadurch, daß unser Verfasser sich so ausführlich mit der prudentia beschäftigt, diese aber nebst den andern dianoetischen Tugenden von dem Stagiriten speziell in dem genannten Buche behandelt wird.

5. Die Ethik des Aristoteles wird in mehreren Übersetzungen vorgeführt, wie der Verfasser ausdrücklich erklärt. Oft weist er auf eine alia translatio hin, etwa 7 mal; er schreibt auch z. B. fol. 45^{b}: „In omni translatione excepta compilatione Alexandri“; oder fol. 59^{d}: „In I. Ethic. secundum omnem translationem; item in princ. IV. et maxime secundum compilationem Alexandri.“ Dieser „compilatio Alexandri“ gedenkt er auch sonst, z. B. fol. 16^{a}; anderswo heißt es aber richtiger: „In compilatione Alexandrinorum“ (fol. 15^{b}, 292^{b}). Die „Ethica vetus“ (umfassend die Bücher II et III) wird genannt fol. 261^{d}; II Ethic. wird fol. 33^{a} zitiert „secundum antiquam translationem“. Ferner kennt er eine „translatio Anglica“, z. B. foll. 329^{c}, 330^{a}, 330^{b}; dieselbe weicht von der „translatio Hispanica“ ab, z. B. fol. 330^{a} zweimal; 10 mal wird letztere außerdem noch erwähnt, z. B. fol. 195^{d}. Mit der „translatio Anglica“ ist wohl identisch die fol. 195^{c} vorkommende „translatio lingoñ“, d. h. Lincolniensis, oder des Bischofes von Linkoln (Robert Grosseteste). Außerdem wird noch mehrmals z. B. foll. 313^{d}, 314^{a} et ^{b} genannt ein „translator in quadam margine super tertium librum Ethicorum“. Über die verschiedenen im 13. Jahrh. gebrauchten Übersetzungen vgl. Concetto Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale,* Messina 1904; am Ende wird der Text der Ethica vetus, Ethica nova und des Compendium Alexandrino-Arabicum wörtlich mitgeteilt. Es sei nur kurz bemerkt: Hätte Marchesi unsere Summa de virtutibus gekannt, so würde er (p. 67) nicht geschrieben haben: „Eine griechisch-lateinische Übersetzung der Nicomachea wurde von dem Bischof von Linkoln entweder nicht angefertigt oder nicht veröffentlicht.“ Erst zu den Zeiten des hl. Thomas von Aquin sollen Heinrich Kosbien und Wilh. von Mörbeka eine solche hergestellt haben. Indes beide waren, wie Marchesi selbst sagt (pp. 57 sqq.), aus Brabant, nicht aus England.

6. Wenigstens 109 mal wird ein Commentator in Ethicam genannt. Derselbe ist nicht Averroes, der betreffs der andern aristotelischen Schriften den Ehrennamen „Commentator“ führt. Dies ergibt sich schon aus den vielen griechischen Worten, die der Kommentator gebraucht; auch hat der Kom-

mentar mit dem des Averroes nichts gemein. Es ist vielmehr Eustratius, Bischof von Nicäa († c. 1120), welcher auch 8 mal mit Namen vorgeführt wird als „Comm. Eustr.“, „Eustrā Commē.“, „Eustrath Com.“, „Eustach,“ „Eustrach“, „Eustrachius“, „Eustachius“ (vgl. fol. 22[d], 59[d], 74[d], 32[a] usw.). Ferner wird (fol. 313[a]) Michael Ephesius erwähnt; derselbe hat das 5. Buch kommentiert (cfr. ed. Venet. 1541, pp. 202 sqq.). — Averroes wird nur selten erwähnt, vgl. fol. 278[d]; der fol. 59[d] vorkommende „Aueroth“, welchem eine Erklärung des 1. Buches zugeschrieben wird, scheint ebenfalls Averroes zu sein.

7. Ferner ist zu nennen „Alexander super XI Metaphisice“ (fol. 25[b]); es ist wohl Alexander Aphrodisias gemeint. — Der mehrmals wie foll. 334[a], 373[a] angeführte Liber definitionum virtutum et vitiorum ist identisch mit den Diffinitiones vitiorum et virtutum, welche in dem Cod. Florentin. Laurent. plut. 42, n. 15, fol. 171 stehen, und daselbst fälschlich dem heil. Bonaventura zugeschrieben werden.

8. Als Lateiner sind zu nennen Cicero, der 109 mal gewöhnlich mit dem Namen Tullius bezeichnet wird. Speziell werden genannt Rhetorica, Tusculan., De officiis, Paradoxa „Stricorum“ (Stoicorum), dann auch der Dialog Hortensius, der von Augustin erwähnt wird. — Zitiert wird auch der ebenfalls aus Augustin bekannte Philosoph Varro. — Verhältnismäßig wenig finden wir Seneca zitiert; mehreremal, z. B. foll. 293[b], 304[a], der diesem fälschlich zugeschriebene Liber de quatuor virtutibus. — Des Boethius wird 18 mal gedacht, speziell der Schriften De hebdomadibus, De consolat. philos., Comment. in Praedicamenta, „Topica“, „Expositio super definitiones XV Tullii“ (fol. 307[a]) (cfr. Migne P. L. tom. 64, 1039 sqq., 1174 sqq.). Mehrmals lesen wir sogar: Boethius in libro de consideratione (es soll wohl heißen Bernardus). — Nebenbei seien noch Ovid und Horaz erwähnt.

9. Aus den Arabern sind, abgesehen von dem schon genannten Averroes, noch zu finden Avicenna, jedoch sehr selten; etwa 9 mal Algazel, auch mit Angabe seiner Physik und Metaphysik.

An den bekannten arabischen Philosophen Alkindi erinnert „Alcindus“ (auch Alcuidus, Alcuidus quidam, Alciudus) und zwar zweimal mit dem Beisatze „in libro de homine interiore“ (fol. 332[d], 340[d]). Wer damit gemeint ist, weiß ich bis jetzt nicht; auch an Alkuin darf kaum gedacht werden. — Arabisch scheint auch der Name zu klingen „Harrial, in libro de requie mentis“ (fol. 280[a]). Anderswo (fol. 258[c]) heißt es „Harius, in libro de requie animae“, oder (fol. 70[b]) „Harialdus, in libro de requie mentis“, oder (fol. 276[d]) „Abarrial, in libro de regimine mentis“. In dem Register zu Beginn des Buches bei Koll. 81 ist wiederum zweimal die Rede von der „definitio Harronis in libro de requie mentis“. Identisch ist wohl hiermit der Arrianus, von dem wir fol. 291[c] lesen. Näheres konnte ich hierüber bis jetzt nicht finden.

III. Die philosophischen Zitate sind mehr als bloße Dekoration. Die Ausspüche, Definitionen, Einteilungen der einzelnen Philosophen werden vielfach in eigenen Quästionen eingehend untersucht, miteinander verglichen, soweit möglich in Harmonie zu bringen gesucht; dabei werden geradeso wie in anderen Abhandlungen Argumente pro et contra vorgebracht, die Einwände zuletzt widerlegt usw. So werden z. B. in der 13. Kollation, welche handelt de delectatione secundum rem, in besonderen Untersuchungen die Definitionen Aristoteles', Platos und Algazels geprüft. In der 81. Kollation werden in besonderen Quästionen acht Definitionen der prudentia vorgelegt und erörtert, nämlich drei von Augustin resp. Pseudo-Augustin, zwei von „Harro in libro de requie mentis“, zwei von Cicero, eine von Aristoteles; ähnlich in der 88. die Einteilungen der prudentia nach Plotin, Aristoteles und der Schrift „De dogmatibus philosophorum“; es wird hier zugleich gefragt, was die aristotelischen Ausdrücke Eubulie, Synesis und Gnome bedeuten, wie sie sich zur prudentia verhalten. Die sehr lange 16. Kollation widmet mehrere Quästionen der Erklärung und Erläuterung von einzelnen Sätzen des Stagiriten, nämlich des Wortes: „in der Seele sind drei Dinge, Passionen, Habitus und Potenzen“; dann des Ausspruches: „die Tugend ist gewisser als jede Kunst“ usw.; ebenso der Sentenz: „um Tugend zu besitzen, nützt das bloße Wissen nichts oder nur wenig.“ Daran

knüpfen sich dann wiederum spezielle Erörterungen, ob diese Worte von jeder Tugend gelten usw.

IV. Die einzelnen Untersuchungen sind sehr eingehend und pflegen ihr Thema nach den verschiedensten Gesichtspunkten zu betrachten. So wird z. B. in der 15. Kollation „quid sit virtus secundum rem", in eigenen Artikeln die Frage gestellt, ob die Tugend etwas Erschaffenes oder Unerschaffenes oder dem Erschaffenen und Unerschaffenen Gemeinsames ist; ob die geschaffene Tugend Substanz oder Accidens ist; ob sie absolutes oder relatives Sein ist; ob sie reine Relation ist; ob sie Quantität oder Qualität, Habitus, Passio oder Potenz ist; endlich ob das Gute das Genus der Tugend ist. In der 18. Kollation, die sich mit dem Subjekt der Tugend beschäftigt, resp. mit der Seelenpotenz, welcher sie zukommt, wird untersucht, ob die Tugend ihren Sitz im Willen (voluntas) allein hat, oder ob im Verstand (mens) allein, ob in der Vernunft (ratio) allein, ob im freien Willen (liberum arbitrium) allein, ob in einer Potenz oder in mehreren, ob in der potentia concupiscibilis oder irascibilis, ob in der rein rationalen Potenz oder auch in der potentia nutritiva und generativa.

V. Als weitere wichtige Quelle (neben Alexander und Bonaventura) ist die sogenannte Summa de bono des Pariser Kanzlers Philipp von Grève († 1236) zu nennen. Dieselbe behandelt ebenfalls ziemlich ausführlich, wenn auch in weit geringerem Maße als unser Auktor, die Tugend im allgemeinen, die theologischen und Kardinaltugenden im besondern. Aus ihr werden nicht wenige Definitionen, Einteilungen, Argumente, nicht selten wortgetreu, herübergenommen, z. B. 11 Definitionen der Tugend unter den 18, welche unsere Summa (foll. 34 sqq.) anführt und weitläufig bespricht; darunter befinden sich 4 aus dem „Philosophus", nämlich 1 aus Cicero, 3 aus Aristoteles (fol. 99[d] des cod. Florentin. Laurent. plut. 36, dext. 4). Diese Definitionen werden schon von Philipp in eigenen Quästionen mit Argumenten pro und contra erörtert; ebenso die Aussprüche des Stagiriten, daß das Wissen zur Tugend nichts oder nur wenig beiträgt; daß die Tugend gewisser ist als jede Kunst (fol. 102). — Zugleich ergibt sich, wie sehr in der Scholastik

die Kenntnis der alten Philosophie mittlerweile gewachsen ist. Während Philipp nur 4 Definitionen „des Philosophen" kennt, gibt die Summa die genaue Quelle an: „A Tullio in fine I. Rhet."; „ab Arist. in II. Ethic"; „ab Arist. in VII. Physic"; „ab eodem in II. Ethic". Außerdem werden 2 weitere Definitionen hinzugefügt: „Item definitur ab Arist. in I. coeli et mundi"; „item a Com." (Eustratius).

VI. Aus dem Gesagten geht zugleich hervor, daß Alexander von Hales nicht Verfasser der Summa de virtutibus sein kann. Unter den oben angeführten Schriften sind mehrere, die in der so umfangreichen Summa theologica des Doctor Irrefragabilis niemals erwähnt werden. Ferner werden Auktoren zitiert, welche Alexander († 1245) kaum mehr benutzt haben kann, z. B. der 1271 aus dem Leben geschiedene Kardinal Heinrich von Segusia. Der Verfasser zeigt sich bewandert in einigen Übersetzungen und Kommentaren der aristotelischen Ethik, welche Alexander vielleicht gar nicht mehr einsehen, geschweige denn gründlich studieren konnte. Die compilatio Alexandrinorum, oder wie Marchesi sagt, „il compendio Alexandrino-Arabo", ist erst im Jahre 1243 oder 1244 von Hermannus Alemannus übersetzt worden (Marchesi, pp. 106 sqq.). Die translatio Anglica oder Lincolniensis ist von Robert Grosseteste erst um das Jahr 1250 angefertigt worden. Das gleiche gilt von dem Kommentar des Eustratius resp. Michael von Ephesus. Vgl. Ch. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* Paris 1843, pp. 179 sq. — Val. Rose, *Über die griechischen Kommentare zur Ethik des Aristoteles* (Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin 1870, 5. Bd., S. 61—63). — Ludw. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert von Grosseteste,* Münster 1912. Derselbe bemerkt (S. 24), daß Grosseteste im Jahre 1245 sich mit dem Gedanken befaßt haben soll, die Ethik zu kommentieren. — Dazu kommt, daß der Verfasser Alexander von Hales nicht nur ausschreibt, sondern dies noch ausdrücklich erklärt. Nachdem er nämlich (collat. 34, art. 3, fol. 103^{b}) wörtlich wiedergegeben hat, was sich bei Alexander findet (ed. Coloniae 1622, pars III, qu. 68, membr. 8, art. 3, pag. 535), fährt er fort (fol.

104[a]): „Ita ante dicit magister noster, nos autem sine praejudicio credimus“ etc. Der Auktor war also wohl ein Franziskaner, da er den Doctor Irrefragabilis nennt „magister noster“. Die Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura (l. c.) deuten an, daß es Wilhelm von Melitona ist. Diese Frage will ich ein anderes Mal besprechen, ebenso einige andere hier nur kurz angedeutete Punkte, z. B. den Gebrauch der aristotelischen Übersetzungen bei Philipp von Grève und andern Scholastikern, die Abhängigkeit Alexanders von Philipp usw.

Metaphysische Begriffe des Bartholomaeus Anglicus.

Von Prof. **Dr. Artur Schneider,** Freiburg i. Br.

Noch recht wenig bekannt ist eine mittelalterliche Realenzyklopädie, welche den Titel führt: *De proprietatibus rerum fratris Bartholomaei Anglici de ordine fratrum minorum.* Eine ganze Reihe von Bibliographen bis hinauf zu Chevalier verstand unter diesem Bartholomaeus Anglicus den Minoriten Bartholomaeus de Glanvilla, der sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts schriftstellerisch betätigte. Das Verdienst, Licht in den wirklichen Zusammenhang gebracht zu haben, gebührt vor allem Hilarin Felder[1]. Der Verfasser jenes Werkes ist in Wahrheit ein Minorit, welcher in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts an der Ordensschule zu Paris die Bibel kursorisch erklärte und von seinen Oberen 1230 als Lektor an das neugegründete Ordensstudium in Magdeburg berufen wurde. Die Chronik vermeldet nur noch seine Ankunft in der sächsischen Bischofsstadt; von der Lehrtätigkeit des englischen Mönches auf deutschem Boden läßt sie jedoch nichts mehr verlauten. Was seine eigene wissenschaftliche Ausbildung betrifft, so läßt sich auf Grund des Umstandes, daß er in auffälliger Weise eine Reihe von englischen Schriftstellern, nämlich Michael Scotus, Alfredus Anglicus und Robert Grosseteste erwähnt, vermuten, daß er in Oxford im zweiten Jahrzehnt seine Studien unter Robert Grossetestes Leitung betrieben und hier auch die anderen englischen Autoren kennen gelernt hat[2].

---

[1] *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts,* Freib. i. Br. 1904, S. 248 ff.

[2] Anton E. Schönbach, *Des Bartholomaeus Anglicus Beschreibung Deutschlands gegen 1240. Mitteilungen des Institutes für österr. Geschichtsforschung,* Bd. 27 (1906), S. 64.

Irrigerweise ist Bartholomaeus als der erste namhafte Enzyklopädist des Mittelalters bezeichnet worden. Das Streben, in encyclopädischer Weise den Reichtum des zurzeit vorhandenen Wissens zusammenzufassen, findet sich vielmehr schon in den frühesten Zeiten der Scholastik vor, erinnert sei an die Versuche Isidors, Bedas und Hrabans, welche den Bildungsstoff des ausgehenden Altertums ihren Zeitgenossen zugänglich machen wollten. Eine neue Epoche für diese enzyklopädischen Bestrebungen wie überhaupt für die abendländische Wissenschaft brach an, als gegen die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts durch die Vermittlung des Orients eine ungeahnte Fülle neuen Materials auf philosophischem, medizinischem, mathematischem und naturwissenschaftlichem Gebiete zuströmte. Der auch als Übersetzer bedeutsame Dominicus Gundissalinus war es, der zuerst unter Benützung der neuen Wissenschaft eine Einleitung in die Philosophie schrieb. An enzyklopädischen Arbeiten folgte ihr Alexander von Neccams Werk *De naturis rerum*; an sie schließt sich chronologisch *De proprietatibus rerum* des Bartholomaeus Anglicus an. Nach ihnen haben sich bekanntlich noch Robert Kilwardby und Vinzenz von Beauvais in dieser Weise verdient gemacht.

Das Werk des Bartholomaeus ist in neunzehn Büchern abgefaßt und erstreckt sich von der Geschichte abgesehen auf die sämtlichen Gebiete des Wissens in damaliger Zeit. Es handelt, wie die Überschriften besagen, über Gott, die Engel, die Seele, die Elementarqualitäten, Säfte und Temperamente, den menschlichen Körper und seine Teile, die Lebensalter, Speise und Trank, Wachen und Schlaf, die Krankheiten[1], über die Welt und die Himmelskörper, von der Zeit und ihren Teilen, über Materie und Form, über die Luft und meteorologische Erscheinungen, die Vögel, das Wasser und dessen Bewohner, die Erde im allgemeinen, die Gebirge und einzelnen Länder, die Steine und Metalle, die Kräuter und Pflanzen[2], die Tiere, die

[1] Vgl. M. Neuburger, *Geschichte der Medizin*, II. Bd., 1. Teil, 2. Hälfte, Stuttg. 1911, S. 353 f.

[2] Vgl. Ernst Meyer, *Geschichte der Botanik*, 4. Bd., Königsberg 1857, S. 84—91.

Sinnesqualitäten usw. Wie der Verfasser selbst im Vorwort sagt, beruht das Werk auf Kompilation aus den Werken der Autoritäten[1]. Die ihm bekannte Literatur ist teils in Form von Excerpten benützt, teils in mehr oder minder genauen Zitaten angeführt. Die verschiedenen Bestandstücke sind meist recht lose aneinandergereiht. Immerhin tritt doch aus der Wahl der Bestandstücke dieser Mosaikarbeit die wissenschaftliche Eigenart des Verfassers klar und deutlich hervor. Auf naturwissenschaftlichem und geographischem Gebiete hat er übrigens entgegen seiner eigenen Angabe das Wissen seiner Vorgänger durch eigene Beobachtung und solche anderer hier und da ergänzt[2].

Ist Bartholomaeus, wie schon gesagt wurde, auch nicht der erste namhafte Enzyklopädist des Mittelalters, so hat doch an Einfluß auf die breiteren Schichten der mittelalterlichen Gesellschaft sein Werk offenbar die sämtlichen übrigen enzyklopädischen Darstellungen jener zweiten Epoche weit überragt. Inhaltlich außerordentlich reich, dabei äußerst kurz und knapp abgefaßt, war es besonders befähigt, keineswegs nur wie das voluminöse *Speculum* des Vinzenz von Beauvais ein Nachschlagebuch der Gelehrten, sondern auch ein Bildungsmittel weiterer Kreise zu werden. Als solches hat das Werk des Bartholomaeus bis gegen Ende des Mittelalters außerordentliches Ansehen und eine ungeheure Verbreitung genossen. Schon allein für die zwei letzten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts werden 26 Inkunabeln gezählt und zwar 14 lateinische, 8 französische, 2 belgische und je eine englische und spanische Ausgabe[3]. Für die mittelalterliche Kulturgeschichte ist dieses Werk somit von größter Wichtigkeit.

Philosophisch bedeutsam ist vor allem das dritte Buch, welches einen vollständigen Abriß der Psychologie enthält.

---

[1] In der Ausgabe Frankfurt 1601, welche auch im folgenden zugrunde gelegt ist, heißt es p. 3: de meo pauca vel quasi nulla apposui, sed omnia, quae dicentur de libris authenticis sanctorum et philosophorum, excipiens sub brevi hoc compendio pariter compilavi.

[2] S. Schönbach *a. a. O.* S. 67 f.

[3] Felder *a. a. O.* S. 253.

Wertvoll sind hier vor allem seine Ausführungen über die verschiedenen Arten der Empfindung. Im Verhältnis zu denjenigen, welche die intellektuellen Seelentätigkeiten und den metaphysischen Teil der Psychologie behandeln, sind sie ungleich umfangreicher; eine Fülle anatomisch-physiologischen Materials wird beigebracht. Schon dieser Zug allein charakterisiert ihn als einen Vertreter der in England schon von Alexander Neccam und Alfredus Anglicus gepflegten empiristischen und realistischen Denkweise. Ferner kommen in den übrigen Büchern einige metaphysische Begriffe zur Erörterung. Während die Entwicklung der psychologischen Lehren einer späteren Untersuchung vorbehalten werden muß, sollen die betreffenden metaphysischen Begriffe im folgenden philosophie-geschichtlich des näheren behandelt werden.

Zuvor noch ein paar allgemeine Bemerkungen über die Stellung des Scholastikers als Philosoph. Bartholomaeus steht noch ganz im Beginn jener gewaltigen geistigen Bewegung, welche das Eindringen der arabischen Wissenschaft und das damit verbundene Bekanntwerden des ganzen Aristoteles in den abendländischen Schulen hervorrief. Seine Kenntnis der neuen Literatur bezeichnet gegenüber derjenigen seines Landmannes und Vorgängers Alexanders von Neccam einen gewaltigen Fortschritt. Während dieser von Aristoteles außer den logischen Schriften nur noch *De coelo* und *De anima* kannte, erwähnt Bartholomaeus bereits die sämtlichen von Albertus Magnus erwähnten aristotelischen Schriften[1]. Von orientalischen Naturforschern und Philosophen werden der Syrer Honain Ibn Ishak („Joannicius"), die Araber Abu Ma'schar („Albumasar"), Ali Ben el-Abbas („Hali medicus"), Abu Bekr el-Razi („Rasis"), Alkindi (= *„Aristoteles in libro de quinque substantiis"*)[2], Algazel, Avicenna, Averroës genannt. Was seine sonstigen Quellen betrifft, so sei noch darauf hingewiesen, daß er sich mehrfach, wie wir später sehen werden, auf die

---

[1] Vgl. Ch. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* 2. éd., Paris 1874, p. 33; vgl. 358 s.

[2] Gemeint ist damit natürlich der *liber de quinque essentiis,* in den Beiträgen z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 5 von Alb. Nagy ediert.

Schrift *De unitate* des Dominicus Gundissalinus beruft[1]. Wenn Bartholomaeus von der neuen Literatur somit auch in umfassender Weise Gebrauch macht, so steht doch sein Verständnis derselben, soweit es sich um philosophische Fragen handelt, noch ganz im Anfangsstadium. Von einem wirklichen Erfassen der aristotelischen Lehre, von schärferem Unterscheiden und Auseinanderhalten der aristotelischen Elemente von den platonischen und neuplatonisch-arabischen ist noch keine Rede. Das neue Material allein zu benützen oder gar dem traditionellen entgegenzustellen, liegt ihm völlig fern. Dem harmonistischen und konkordistischen Sinne des Mittelalters entsprechend sucht auch er wie die großen Lehrer des 13. Jahrhunderts das verschiedenen Gedankenwelten entstammende alte und neue Material zu vereinen. Seine Synthese ist aber vielfach noch eine sehr naive. Der Verschiedenartigkeit der aneinander gereihten Elemente wird er sich recht wenig bewußt. Immerhin scheint bei dieser Kompilation der Einfluß des Platonismus, sowie es sich um fundamentale metaphysische Fragen handelt[2], der stärkere zu sein. Die Ausführungen auf Grund der peripatetischen Literatur nehmen zwar bei ihm einen sehr großen Raum ein; bei näherer Untersuchung zeigt sich doch alsbald, daß Aristoteles speziell dann herangezogen wird, wo ihm Plato keinen Aufschluß gibt, wie bei manchen naturphilosophischen Problemen, oder wo er die bisherige Auffassung durch das neue Material ergänzen zu können glaubt.

Es fragt sich noch, an welcher Stelle der mittelalterlichen Philosophie Bartholomaeus passend einzureihen sein wird. Leider liegen uns keine näheren Daten über die Abfassungszeit seines Werkes vor; wir sind hier auf Vermutungen angewiesen. Da das von ihm dargestellte Material außerordentlich reichhaltig ist, so kann man annehmen, daß er mit dessen Sammlung schon

---

[1] Bisher ist von einer unmittelbaren Einwirkung der Schrift de unitate abgesehen von einem gelegentlichen Zitate bei Alanus nichts bekannt gewesen. Vgl. Correns, *Die dem Boëthius fälschlich zugeschrieb. Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate* (Beitr. I, 1) S. 48.

[2] Ich denke hier besonders an seine Auffassung vom Wesen der Urmaterie, an seine Lehre vom Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Leibe.

vor seiner Lehrtätigkeit in Paris begonnen und, soweit es vorhanden war, dort bei seinem mehrjährigen Bibelkurs benützt hat. In Paris mag er zugleich aber auch seine Arbeit fortgesetzt und in den 1230 folgenden Jahren auf deutschem Boden beendet haben[1]. Da sein Ordensgenosse Alexander von Hales seine Summa nicht vor 1231 begonnen hat[2] und er, ohne sie vollendet zu haben, 1245 starb, so dürfte die schriftstellerische Tätigkeit des Bartholomaeus spätestens gleichzeitig mit der seinen erfolgt sein. Jedenfalls ist neben Alexander sowie Wilhelm von Auvergne, wenn nicht vor ihnen Bartholomaeus Anglicus unter jenen Gelehrten zu nennen, welche nach Gundissalin zuerst den neuen Wissensstoff in ihren Schriften in größerem Umfange herangezogen haben. Die gewöhnliche Tradition in den geschichtlichen Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie wird somit wieder eine wesentliche Korrektur erfahren müssen[3].

Materie und Form.

Wenn die Denker der Frühscholastik auch nicht im Besitze der sachlich philosophischen Schriften des Aristoteles waren, so hatten sie doch immerhin eine Reihe naturphilosophischer, metaphysischer und psychologischer Begriffe des griechischen Philosophen auf indirektem Wege durch die Vermittlung des Boëthius, Chalcidius u. a. kennen gelernt. Mit den beiden Fundamentalbegriffen des Aristotelismus Materie und Form operierte man längst vor dem 13. Jahrhundert. Wie verbreitet sie bereits im zwölften waren, beweist zur Genüge die Bemerkung des Thierry von Chartres, daß als die Elemente des Werdens von den Theologen, Philosophen und Dichtern Materie und Form angesehen würden[4]. Es bedeutet also nichts weniger als eine Neuerung, wenn sie auch Bartholo-

---

[1] Schönbach *a. a. O.* S. 64 f.

[2] S. Felder *a. a. O.* S. 194 f.

[3] In philosophischem Zusammenhange ist Bartholomaeus, soweit mir bekannt, bisher nur von Endres in s. *Geschichte der mittelalterl. Philosophie,* Kempten u. München 1908, S. 93 f. kurz erwähnt worden.

[4] Mitgeteilt von Hauréau, *Hist. de la philos. scolast.* I, 394.

maeus Anglicus als die Prinzipien bezeichnet, aus denen notwendigerweise ein jeder Körper zusammengesetzt sein müsse. Bemerkenswert ist dabei nur, daß er sich hierfür eigens auf *De unitate* des Gundissalin beruft[1]. Es fragt sich nun, welchen Sinn der Scholastiker mit den beiden Termini verbindet.

a) Materie.

Sowohl die Vertreter der Frühscholastik wie auch die der Blüteperiode ließen dem gegenwärtigen Stoffe der Einzeldinge einen Urstoff als erstes gemeinsames bestimmungsfähiges Substrat allen sinnfälligen Seins und Werdens vorausgehen. Meinungsverschiedenheiten machten sich erst bei der näheren Schilderung des Wesens dieser Urnatur geltend. Dem allgemeinen Standpunkt entsprechend nahm auch Bartholomaeus einen solchen Urstoff an; er nennt ihn *„materia primordialis“* oder häufiger mit Benützung eines aristotelischen[2] Ausdrucks *„materia prima“*.

Um die philosophiegeschichtliche Stellung seiner eigenen Auffassung schärfer beleuchten zu können, sei der Angabe seiner diesbezüglichen Bestimmungen über die Urmaterie eine kurze Übersicht über die verschiedenen Richtungen, welche in dieser Hinsicht in der Frühscholastik hervortraten, vorausgeschickt[3].

---

[1] *De propr.* X, prooem. p. 468: Sunt autem materia et forma omnis rei corporalis principia, ut dicitur in libro de unitate. Materiae autem et formae privatio nihil aliud est nisi totius rei destructio . . . ut dicitur ibidem. Vgl. *De unitate* ed. Correns 4, 15 ff.

[2] Vgl. über die Bezeichnung „erste Materie“ bei Aristoteles Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* Münster 1890, S. 241 A. 1. — Wenn auch in der Frühscholastik für „Urmaterie“ zumeist die Ausdrücke *„materia primordialis“*, *„materia informis“* (im Unterschiede von der *„materia formata“*) oder in Anlehnung an das griechische *„hyle“* bzw. *„silva“* gebraucht wurden, so findet sich der Terminus *„materia prima“* doch auch schon in dieser Zeit vor; vgl. z. B. Petrus Lomb., *Sent.* II, 12, 5.

[3] Den Ausgangspunkt für obige Zusammenstellung bildet, was Baumgartner, *Alanus de Insulis,* S. 47—50, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 4 und Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus,* Beitr. III, 5, S. 51—57 in dieser Hinsicht bereits ausgeführt haben.

Die eigentliche traditionelle Richtung kann als eine theologische bezeichnet werden. Sie ging vom Schöpfungsbericht der Genesis bzw. der Erklärung aus, welche Augustinus[1] den Manichäern gegenüber hierzu gegeben hatte. Man dachte sich die Urmaterie als ein chaotisches Gemisch der vier Elemente. Diese Auffassung hatte die meisten Vertreter. Sie findet sich vor bei Isidor[2], Beda, Hraban, Remigius von Auxerre, Anselm, Honorius von Autun, Robertus Pullus, Abälard, Petrus Pictaviensis, Petrus Comestor[3].

Eine zweite Richtung nahm bei den Ausführungen über die Urmaterie entweder direkt Bezug auf gewisse Stellen des Timaeus oder kennzeichnete sich doch inhaltlich als platonische. Indessen waren sich die hierher gehörigen Autoren über den Begriff der platonischen Materie keineswegs völlig einig. Die einen, so Johannes Scotus Eriugena[4], Gilbertus Porretanus[5] schrieben der Materie absolute Form- und Qualitätslosigkeit zu. Erwähnt wird diese Auffassung auch in den enzyklopädischen Arbeiten des Isidor[6], Hraban[7], sowie bei Abälard[8]. Sie bildet diejenige Erklärung der Materie des Timaeus, die im Neuplatonismus die herrschende war[9]. Anregungen zu dieser Denkweise flossen der Frühscholastik durch Chalcidius[10] wie auch durch Augustin zu, der an gewissen

---

[1] *De genes. c. Manich.* I, 5—7 (PL. 34, 177—179). Vgl. *De genes. ad litt.* c. 4 (PL. 34, 224—227).

[2] *Diff.* II, 11 (PL. 83, 74 C).

[3] Die Belege für die Autoren Beda bis Petrus Comestor s. bei Baumgartner *a. a. O.* S. 49 Anm. 1.

[4] *De div. nat.* III, 14: . . . cum ipsa materia, carens forma atque colore, omnino invisibilis sit et incorporea. *A. a. O.* I, 56 wird die Materie als bloße „privatio" bezeichnet.

[5] In den Opp. Boëthii edit. Basil. p. 1141: Haec est prima materia, quam Plato receptaculum vocat, in qua . . . formantur, quaecumque recipiuntur ab ea, cum tamen nullam ex eis ipsa contrahat formam et est omnino informis. [6] *Etym.* XIII, 3 n. 1 (PL. 82, 473 C ff.).

[7] *De univ.* IX, 2 (PL. 111, 262 D).

[8] *Introd. ad theol.* II, 10 (PL. 178, 1061 A).

[9] S. Baeumker *a. a. O.* S. 194.

[10] *In Tim.* c. 272 (ed. Wrobel p. 302): silva est informis ac sine qualitate, quam, ut sit mundus, format intelligibilis species. C. 280 p. 311: Sed hi quidem omnes (sc. Pythagoras, Plato, Aristoteles) informem eam et sine qualitate constituunt.

Stellen den Urstoff als etwas in sich völlig Bestimmungsloses[1] und als ein „prope nihil“[2] kennzeichnete. Andere Autoren des frühen Mittelalters, so Bernhard von Chartres[3] und Alanus de Insulis[4] erblickten in ihm eine regellos und chaotisch durcheinanderwogende Stoffmasse. Insofern sie ihn als eine körperliche Substanz ansahen und ihm nur Formlosigkeit in relativem Sinne zusprachen, weil ihr die der jetzigen Welt ihr Gepräge gebenden Bestimmungen noch fehlten, berührte man sich mit dem von der theologischen Richtung eingenommenen Standpunkte. Über ihn hinaus ging man dadurch, daß man der ersten Materie noch eine ungeordnete Bewegung zusprach. Es wurde damit die Lehre von der sog. sekundären Materie des Timaeus übernommen. Sachlich teilte diese Auffassung übrigens auch Petrus Lombardus; indessen verrät in seinen Ausführungen nichts irgendwelche Bezugnahme auf Plato[5].

Noch eine dritte, eine atomistische Strömung machte sich in der frühscholastischen Zeit deutlich bemerkbar. Die Corpusculartheorie war dem christlichen Mittelalter von Anfang an bekannt. Abgesehen von diesbezüglichen historischen Notizen bei Chalcidius[6], Ambrosius[7] und Augustin[8] fand man ihre Grundlehren bei Isidor[9] berichtet und im Anschluß an diesen wieder bei Beda[10] und Hraban[11] kurz erwähnt. Isidor hatte in-

---

[1] *De natura boni* c. 18 (PL. 42, 556): Sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiam, unde istae, quere sentimus qualitates formantur ut antiqui dixerunt. Hinc enim et sylva, graece ὕλη dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid fiat . . . Habet enim et ipsa capacitatem formarum; nam si capere impositam ab artifice non posset, nec materies utique diceretur. Vgl. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus,* Freib. i. Br. 1882, S. 209.

[2] *Confess.* XII, 6; 8 (PL. 32, 828; 829).

[3] *De mundi universitate,* ed. Barach, I p. 7 v. 18—27. II p. 10—11 v. 47 sqq. [4] Baumgartner *a. a. O.* S. 51 ff.

[5] Espenberger *a. a. O.* S. 55.

[6] *In Tim.* c. 279 (ed. Wrobel p. 310).

[7] *In Hexaëm.* I, 7 (ed. Schenkel p. 6).

[8] *Epist.* 118, 4, 28 (PL. 33, 445).

[9] *Etym.* XIII, 2 n. 1 ff. (PL. 82, 472 D ff.). Laßwitz, *Geschichte der Atomistik,* Hamburg u. Leipzig 1890, I, 31—33.

[10] *De div. temp.*

[11] *De univ.* IX, 1 (PL. 111, 262 A).

dessen nicht nur, wie die erwähnten übrigen Schriftsteller, die atomistische Auffassung nicht selbst vertreten, sondern noch dadurch abzuschrecken versucht, daß er ausdrücklich den das ganze Mittelalter hindurch in übelstem[1] Rufe stehenden Epikur als deren Verteidiger nannte[2]. Gleichwohl hat er ihren Einfluß nicht völlig hintanhalten können. Sie kam speziell zur Geltung, als auf naturkundlichem Gebiete die neuen aus dem Orient stammenden Wissensquellen zur Einwirkung gelangten. Eine atomistische Auffassung der Materie tritt in dem Traktat *De generibus et speciebus*[3], sowie bei Odo von Cambrai[4], Hugo von St. Victor[5], Adelard von Bath[6] und Wilhelm von Conches[7] hervor. Indessen erfolgte diese Wiedererweckung der Atomistik nicht ohne scharfen Protest einzelner Zeitgenossen[8].

Welche Stellung nahm diesen verschiedenen Ansichten gegenüber Bartholomaeus Anglicus ein? Wie seine Darstellung zeigt, lag es ihm fern, sich der traditionellen theolo-

---

[1] Albert der Große zeichnete z. B. die Epikureer mit dem Epitheton „sues" aus (S. de hom. q. 5 a. 2. ed. Borgnet 35, 70 b). So freilich schon Horaz, ep. I, 4, 16: Epicuri de grege porcum.

[2] *Etym.* VIII, 6 n. 16 (PL. 82, 307 A).

[3] *Quvr. inéd. d'Abélard,* Paris 1836, p. 538—540. (Der Traktat ist von Cousin irrtümlich dem Abälard zugeschrieben worden.) Vgl. Laßwitz *a. a. O.* S. 67—72.

[4] *De pecc. orig.* c. 1 (PL. 160, 1080 A): in toto est individuum, quod... ipsum tamen pro parvitate sui non potest dividi, ut... atomus in corpore.

[5] Insb. *De sacram.* I. VI, 37 (PL. 176, 286 AB). Näheres bei Ostler, *Die Psychologie Hugos von St. Victor,* S. 36 ff. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. VI, 1). Laßwitz *a. a. O.* S. 76—78.

[6] *De eod. et div.* ed. Willner, S. 13 7. 8 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. IV, 1), auch *Quaestiones naturales.* Vgl. Willner *a. a. O.* S. 73. Laßwitz *a. a. O.* I, 70—72.

[7] *Philosophia* I, 21 (PL. 172, 48 D ff.). *Dragmaticon philosophiae* l. I (unter dem Titel *Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho,* Straßb. 1567 erschienen, hier p. 26 f.). Vgl. K. Werner, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalters mit spec. Berücksichtigung auf Wilhelm v. Conches,* Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Cl., Bd 75 (1873), S. 310 f. Laßwitz *a. a. O.* I, 72 ff. De Wulf, *Hist. de la philos. mediévale,* Louvain 1900, S. 198 ff.

[8] So zog sich Wilhelm von Conches die heftige Polemik Walters von St. Victor zu, welcher ihm wegen seiner Atomenlehre Ketzereien bezüglich der Person Christi zum Vorwurf machte. Vgl. *C. quatt. labyr. Gall.* l. IV (PL. 199, 1170 BD).

gischen Richtung bzw. seinem Landsmanne Alexander Neccam anzuschließen, welcher in seinem einleitenden Werke die Weltbildung noch in Form einer bloßen Exegese des Anfangs der Genesis behandelte [1]. Seine eigene Betrachtungsweise ist vielmehr eine ausgesprochen philosophische. Seine Ausführungen stellen indessen keineswegs etwa schon, wie man vielleicht vermuten möchte, den konsequenten Versuch dar, den aristotelischen Standpunkt den Lehren der Früheren gegenüberzustellen. In seiner Auffassung von der Urmaterie will er vielmehr in erster Linie demjenigen folgen, der dem ganzen christlichen Mittelalter bisher als Führer auf sachlich-philosophischem Gebiete galt, Plato.

Bartholomaeus dachte sich die materia prima zunächst einmal als ein körperliches Gemisch der Elemente [2]. Um anzudeuten, wessen Anschauung er bei dieser Annahme folgte, weist er sofort darauf hin, daß diese „massa" — wobei er freilich irrt — im Timaeus als Hyle bezeichnet wurde [3]. Kann danach schon kein Zweifel sein, welcher der beiden im zwölften Jahrhundert bestehenden platonischen Richtungen er sich anzuschließen gedachte, so sei noch weiter bemerkt, daß er der ersten Materie unter anderen Eigenschaften, von denen noch später die Rede sein wird, eine in ihrer Natur liegende ungeordnete Bewegung zuschrieb. Plato lehre, sagt er in dieser Hinsicht, daß die Materie an und für sich ins Unendliche flösse, würde ihr nicht durch die Form Ziel und Schranke gesetzt [4].

---

[1] Vgl. *De naturis rerum* I, 1 (ed. Wright, p. 3 ff.).

[2] *De propr.* VIII, 1 p. 368: Ad istius mundi compositionem creavit divina virtus primordialem materiam, in qua velut in quadam massa erant potentialiter quattuor elementa non distincta, sed erant permixta.

[3] *A. a. O.* Et illa massa „hyle" a Platone in *Timaeo* est vocata. Wie Bartholomaeus aus Chalcidius *in Tim.* c. 308 (Wrobel p. 336) hätte ersehen können, gebraucht Plato das Wort ὕλη noch nicht als philosophischen Terminus technicus. Dies tat erst Aristoteles, der sich dieses Ausdrucks allerdings in seinen Entwicklungen der platonischen Lehre bediente und dadurch jenes Mißverständnis der späteren mit verschuldet haben dürfte. Vgl. Zeller, II, 1[4] S. 721 A. 3.

[4] Aus diesem Grunde sollen sich auch Dinge, welche, wie er sagt, viel Materie und wenig Form besitzen, wie z. B. die Bäume, weiter ausdehnen

Der Scholastiker offenbart sich damit klar und deutlich in diesen Bestimmungen als Gesinnungsgenosse des Bernhard von Chartres und Alanus von Insulis.

Zum näheren Verständnis der Stellung, welche Bartholomaeus in diesen und noch zu berührenden Ausführungen Plato gegenüber einnahm, sei hier folgendes eingeschaltet.

In der Tat spricht der griechische Philosoph an gewissen Stellen des Timaeus von einer in unruhiger regelloser Bewegung befindlichen körperlichen Masse[1]. Bereits Aristoteles hatte in dieser Lehre ein integrierendes Bestandstück der platonischen Weltanschauung erblickt[2] und nicht wenige Erklärer in alter und neuer Zeit haben ihm beigepflichtet[3]. Wie das Vorausgegangene zeigte, war auch Bartholomaeus der gleichen Ansicht. Jene im Timaeus gegebene Schilderung der Materie als einer regellos bewegten chaotischen Masse steht jedoch in schroffem Widerspruch zu sonstigen gesicherten Sätzen des platonischen Systems und anderweitigen Äußerungen des nämlichen Dialogs. Hier wird nämlich jener allgemeine Grund der sinnlichen Erscheinungen als absolut gestaltlos und darum als unkörperlich sowie als unsichtbar hingestellt und mit dem leeren Raume identifiziert[4]. Da nichts zu der Ansicht berechtigt, daß Plato ein zwiefaches Substrat, einmal einen primären völlig bestimmungslosen immateriellen und dann noch einen sekundären körperlichen, relativ unbestimmten Urstoff angenommen hat, so dürften bereits die Neuplatoniker richtig gesehen haben, wenn sie, vor allem Proclus, von einer buchstäblichen Interpretation des Timaeus in diesem Falle nichts wissen wollten[5]. Man wird die Lehre vom körperlichen Urstoff zu den sonstigen mythischen Zügen des Timaeus zu rechnen haben.

---

als andere. Vgl. *a. a. O.* X pr. p. 469: Et ideo dicit Plato, quod materia fluit in infinitum, nisi forma sistat fluxum et ideo corpora, quae multum habent de materia et parum de forma crescunt multum, ut patet in arboribus.

[1] Vgl. *Tim.* 30 A. 52 D f. 69 B. Vgl. Zeller *a. a. O.* S. 728 f.

[2] *De cael.* III, 2 p. 300 b 16—19.

[3] Vgl. Baeumker *a. a. O.* S. 142 ff. Zeller *a. a. O.* S. 727.

[4] *Tim.* 48 E ff. Vgl. Baeumker *a. a. O.* S. 145 ff. Zeller *a. a. O.* S. 730 ff.

[5] Vgl. Baeumker *a. a. O.* S. 144.

Wenn auch Bartholomäus bei seiner eigenen Schilderung des Wesens der Urmaterie an das, was im Timaeus über die sog. sekundäre Materie ausgeführt ist, anknüpfte, so sind ihm doch auch jene Bestimmungen nicht entgangen, welche dort der sog. primären gelten. In unbefangener Weise übernahm er auch diese und wendete sie auf seinen körperlichen Urstoff an.

Keinerlei Schwierigkeiten bereiteten ihm natürlich jene, welche beiden Darstellungen des Dialogs gemeinsam sind, wie die, daß jenes Prinzip die „Aufnehmerin" und darum gleichsam die „Mutter" und „Amme" allen Werdens sei[1]. Auch er lehrt, daß die erste Materie alle Formen und Materien aufzunehmen fähig sei, daß alles sinnfällige Sein von der ersten Materie gleichwie vom Mutterschoß seinen Ausgang nimmt und zu ihm wieder zurückkehrt[2].

Auch eine andere Bestimmung, welche Plato der sog. primären Materie beilegte, nämlich das Merkmal der Identität[3], fügte sich seiner Vorstellung des körperlichen Urstoffs unschwer ein. Angeregt durch den Timaeus spricht der Scholastiker hier durch apriorisch gewonnene Überzeugung jenen Gedanken aus, welchen die Neuzeit durch nähere auf Experimente gestützte Denkarbeit als das Gesetz von der Erhaltung der Materie bezeichnet[4]. Er sagt, daß bei den Veränderungen in der Natur weder Materie erzeugt noch zerstört wird. Was bei den physi-

[1] Als „Aufnehmerin" wird *Tim.* 51 A die sog. erste, 53 A dagegen die sog. zweite Materie bezeichnet. Vgl. ferner *Tim.* 52 D und 88 D, wo das Bild der „Amme" im Gegensatz zu 49 A auch auf die sog. sekundäre Materie angewandt wird.

[2] *A. a. O.* VIII, 1 p. 369: Materiale igitur principium mundi inferioris fuit illa materia invisa, scil. prima materia communis, quae omnium formarum et materiarum fuit susceptibilis . . . prima materia . . . a qua omnia materialia incipiunt et in quam redeunt tanquam ad matricem.

[3] Vgl. *Tim.* 50.

[4] Dem Gedanken, daß bei allem Wechsel weder an Materie etwas erzeugt wird, noch etwas verloren geht, ist im Altertum und Mittelalter nicht selten Ausdruck gegeben worden. Vgl. Baeumker *a. a. O.* S. 66. 367. 404; ferner Ostler *a. a. O.* S. 37 A. 2, wo dieser Standpunkt für Lucrez, Ovid, Macrobius, Augustin, Bernhard von Chartres, Johannes von Salisbury und Hugo von St. Victor nachgewiesen ist.

kalischen Prozessen sich ändert, sind lediglich die wandelbaren Qualitäten, insofern diese bald unter der Form des einen, bald unter der des anderen Elementes auftreten [1].

Andere wirkliche und vermeintliche Bestimmungen Platos vermag er dagegen nicht ohne weiteres seiner eigenen Auffassung einzugliedern. Hier bemüht er sich erst durch Interpretation nachzuweisen, daß dieselben, wenn richtig verstanden, mit der Vorstellung eines bereits körperlich gedachten Urstoffs vereinbar seien. Diese Fälle im Zusammenhang vorführend [2] bemerkt er, daß Plato, so gut er es vermochte, die materia prima im Timaeus beschrieben habe, nämlich daß sie ohne Qualität und Quantität, ohne Farbe und Aussehen, raumlos und zeitlos sei, sowie daß sie zwischen Sein und Nichtsein schwebe. Bartholomaeus findet „diese Worte“ schwer verständlich; indessen würden sie in folgender Weise erklärt: Wenn der Urstoff als quantitätslos bezeichnet wird, so darf das nicht so aufgefaßt werden, als ob er überhaupt keine Quantität besäße. Es sollen ihm damit nur die erfahrungsgemäß bekannten quantitativen Bestimmungen abgesprochen werden, wie man auch vom Riesen sagt, daß er „ungeheuer“ groß sei, weil man nur von der gewohnten Größe der übrigen Menschen bei der Beurteilung

[1] *A. a. O.* p. 368: prima materia communis . . . sub diversis speciebus et formis conservatur. Permanet enim haec materia quo ad substantiam incorrupta, quamvis continue quo ad qualitates transmutabiles alteretur . . . prima materia qua mundus materialiter constat est ingenerabilis et incorruptibilis.

[2] Vgl. zum folgenden *a. a. O.* p. 369: materiam primam Plato ut potuit in *Timaeo* sic descripsit: Fuit enim hyle, id est, prima materia sine qualitate et sine quantitate, sine colore, sine specie, sine loco, sine tempore, inter aliquam substantiam et nullam existens etc. Haec verba multum sunt difficilia, tamen sic exponuntur: quia dicitur fuisse sine quantitate, non quia omnino fuerit sine omni quanto, sed quia non fuit determinatae quantitatis quo ad nos. Sicut gigas dicitur immensus, quantum excedit aliorum hominum quantitatem. Ideo etiam sine qualitate dicitur, quia non habuit a qualitate aliqua specialiter nominari, non enim potuit plus calida quam frigida dici nec e converso. Et sic de aliis. Sine colore, quia non habuit aliquem colorem iunctum in aliquo elemento. Sine tempore fuit, quia nondum fuerant tempora et temporum vicissitudines, quando haec materia est creata. Sine loco fuit, quia non habuit determinatum locum plus sursum quam deorsum, nec plus in latum quam in longum. Inter aliquam substantiam est et nullam, quia nulla substantia materialis praecessit illam, sed aliqua est secuta.

ausgeht. Qualitätslos heißt die erste Materie in analoger Weise insofern, als ihr nicht eine bestimmte Eigenschaft speziell zugesprochen werden darf, nach der sie benannt werden könnte; denn die Wärme kann ihr mit dem gleichen Rechte zugeschrieben werden wie die Kälte und umgekehrt. Die Farbe wird ihr abgesprochen, weil mit der Natur des Elements nicht schon von vornherein eine besondere Farbe verbunden war[1]. Zeitlos kann die Materie deshalb genannt werden, weil die Zeit und ihr Wechsel überhaupt erst mit deren Erschaffung entstand[2]. Raumlos kann der Urstoff insofern genannt werden, als er seinen Platz ebensogut oben wie unten, in der Breite so gut wie in der Länge hat[3]. Die (gleichfalls unplatonische, richtiger sogar antiplatonische[4]) Bestimmung schließlich, daß die Urmaterie zwischen Sein und Nichtsein schwebt, deutet Bartholomaeus nicht ontologisch, sondern rein chronologisch; sie soll besagen, daß weder vorher schon eine materielle Substanz existiert hat noch später je eine solche existieren wird.

Mit aller Entschiedenheit lehnt der Verfasser somit die Auffassung der Urmaterie als eines in sich absolut Bestimmungslosen ab. Und, was für die Bedeutung der Autorität im Denken des Mittelalters charakteristisch ist, nicht mit sachlichen Gründen tritt er ihr entgegen, sondern dadurch, daß er sie als falsche Interpretation des von Plato im Timaeus eingenommenen Standpunktes hinstellt.

Die uns bereits bekannte (positive) Schilderung der Urmaterie als einer ordnungslos bewegten körperlichen Masse genügte

[1] Insofern die Materie qualitäts- und quantitätslos, ohne Farbe und Aussehen sein soll, hat Bartholomaeus im Auge *Tim.* 51 A: *ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ᾽ ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, . . . οὐ ψευσόμεθα.*

[2] Plato behauptet im Timaeus allerdings, daß die Zeit erst mit der Welt entstanden sei (vgl. *Tim.* 37 D, 38 C), von einer Erschaffung der Materie aber sagt er nichts, der Timaeus setzt sie der Weltbildung einfach voraus.

[3] Möglicherweise denkt Bartholomaeus hier an *Tim.* 49 E, wo die sog. sekundäre Materie als ohne Gleichgewicht, unregelmäßig nach allen Seiten hin und her wankend geschildert wird. Vgl. oben S. 149.

[4] Die Dinge, nicht die Materie, schweben nach Plato zwischen Sein und Nichtsein; übrigens bezeichnet dieser auch im Timaeus die Materie deutlich genug als das Nichtseiende (52 A).

dem Erklärungsbedürfnis des Scholastikers nicht. Es ist hierdurch noch nichts über das Verhältnis der Elemente zum Urstoff gesagt. Aus dem Timaeus konnte er darüber keinen ihm zusagenden Aufschluß gewinnen. Aus nichtplatonischen Quellen schöpfend sagt er, was diesen Punkt betrifft, daß die vier Elemente in dem Urstoff gleichwie in einer Masse potentiell existiert hätten, indem sie noch nicht voneinander geschieden, sondern noch ganz miteinander vermischt gewesen wären [1].

Was die historischen Bestandstücke dieser Lehre betrifft, so liegt klar, daß hier einmal der Aristotelismus eine Rolle spielt, freilich eine nur mehr formale. Bartholomaeus wendet den Begriff des potentiell Seienden auf den Urstoff an — er ist der Potenz nach die Elemente — aber nicht im Sinne des Aristoteles selber, sondern nach Maßgabe seiner eigenen Annahme eines körperlichen Urstoffs. Er ist ihm nur ein relativ, kein absolut Potentielles; er ist kein völlig Bestimmungsloses. Ob der mittelalterliche Denker sich selbst dieses Unterschiedes seiner Auffassung gegenüber der des Aristoteles bewußt war, ist eine Frage, die mit Gewißheit nicht zu entscheiden ist; vermutlich war es aber nicht der Fall.

Nicht so einfach ist es, die Herkunft des übrigen Teiles seiner Angabe zu bestimmen. Was soll es zunächst überhaupt bedeuten, wenn er von den Elementen sagt, daß sie „nicht voneinander getrennt, sondern miteinander vermischt" waren?

Ungetrennt waren sie seiner Meinung nach in der Urmaterie insofern, als sie noch nicht nach Regionen voneinander geschieden waren. Dies ergibt sich aus dem, was der Verfasser über die Eduktion der Elemente aus dem Urstoff ausführt. Indem er hier für diesen Abschnitt der weltbildenden Tätigkeit Gottes die Grundsätze der aristotelischen Elementenlehre maßgebend sein läßt, entwickelt er nämlich, daß die göttliche Weisheit die Elemente aus jener Masse herausführte, sie ihren Qualitäten entsprechend in bestimmten Regionen anordnete und

---

[1] Vgl. das S. 149 A. 2 angegebene Zitat.

voneinander unterschied [1]. Was nämlich in jener ersten Materie warm und trocken gewesen, ging in den Feuerstoff über, der wegen seiner Leichtigkeit die oberste Stelle einnahm. Was kalt und trocken war, trat wieder zusammen und bildete seiner Schwere wegen nach unten sinkend die Materie der Erde. Die der Luft ergab das Warme und Feuchte. Durch die Ausscheidung des Kalten und Feuchten aus dem Urstoff entstand das Wasser. Gemäß ihren Eigenschaften erhielten Luft und Wasser ihre Anordnung zwischen dem Feuer und der Erde [2].

Wie aber haben wir uns das ursprüngliche Vermischtsein der Elemente vorzustellen? Zwei Möglichkeiten liegen vor. Entweder bildeten die Elemente in diesem Zustande eine völlig homogene kontinuierliche Masse oder aber ein Gemenge diskreter Teilchen. Dem Verfasser hat vermutlich die letztere Möglichkeit vor Augen geschwebt. Es spricht hierfür der Umstand, daß er sich in einem „über das Element" handelnden Kapitel eine atomistische Auffassung der Materie zu eigen macht.

Der Verfasser legt sich dort nämlich die Frage vor, was unter einem Element zu verstehen sei und antwortet in Berufung auf Constantinus Africanus [3], daß man als solches die kleinsten und einfachsten Partikelchen eines zusammengesetzten Körpers anzusehen hat. Und zwar stellen die Elemente, fügt er erläuternd hinzu, insofern die kleinsten Teilchen dar, als sie für unsere Sinne nicht mehr wahrnehmbar sind. Als einfach haben sie deshalb zu gelten, weil sie in sich selbst keinerlei weiter sich qualitativ oder numerisch unterscheidende Teile besitzen; jedes Elementarteilchen des Feuers ist nur Feuer, jedes Elementarteilchen der Luft ist nur Luft usw. [4].

---

[1] *A. a. O.* VIII, 1 p. 368: ex qua (sc. massa) divina sapientia omnia elementa et elementata composuit et produxit et propriis qualitatibus in regionibus ordinavit singula et distinxit.

[2] *A. a. O.* p. 368—369. [3] *Pantegni, Theorica* l. I c. 4.

[4] *A. a. O.* X, 2 p. 471 f.: Elementum secundum Constantinum est simpla et minima corporis compositi particula. Minima autem dicitur quo ad nos, quia sensu non percipitur. Est enim particula minima et ultima in corporis resolutione, sicut fuit in prima compositione. Dicitur autem simpla, non quia simplex sit elementum sine compositione aliqua, sed quia non habet partes aliquas componentes, specie et numero differentes, sicut aliqua corpora quae sunt mixta, ut patet in metallis quorum partes differunt. Pars enim quaedam est aër, quaedam terra, et sic de aliis, sed quaelibet pars ignis est ignis et sic de caeteris.

Da Bartholomaeus in jener erwähnten Stelle sagt, daß im Urstoff „die vier Elemente" miteinander vermischt waren, so braucht er das Wort „Element" hier natürlich im Sinne von „Elementarstoff"; es hat dieses somit bei ihm eine doppelte Bedeutung. Gleichwohl ist man berechtigt, auf Grund dessen, was er über das Element = Elementarteilchen ausführt, jene Mischung der Urstoffe als eine chaotische Lagerung von unendlich vielen Feuer-, Luft-, Wasser- und Erdpartikeln aufzufassen.

Noch ein anderer Umstand legt eine solche vom Standpunkt des Atomismus ausgehende Interpretation nahe, nämlich sein Verhältnis zu Wilhelm von Conches. Außer den platonischen Bestandteilen seiner Lehre vom Urstoff läßt sich alles sonstige bisher erwähnte Material in dessen Schriften nachweisen. Abgesehen davon, daß beide sich bei der Definition des Elements auf Constantin beriefen, im Gegensatz zu Adelard und Hugo von St. Victor in ihren systematischen Entwicklungen das Wort „Atom" vermieden, stimmen sie sachlich zunächst insofern überein, als sie die letzten Partikelchen der Körper nicht wie im Altertum Democrit und Epicur als qualitativ gleichartig ansahen, sondern den Atomismus mit der traditionellen Elementenlehre verbindend vier verschiedene Arten von Atomen annahmen [1]. Beide Philosophen ließen der jetzigen Existenzweise der Atome eine andere im Urstoff vorausgehen. Und zwar lehrte nun Wilhelm seinerseits ausdrücklich, daß Gott die Elementarpartikeln in einem großen Körper schuf, welche in diesem „nicht örtlich voneinandergetrennt, sondern vollständig durcheinandergemischt" waren [2]. Auch was Bartholomaeus über das Zusammentreten des Warm-Trocknen zur Feuer-, des Warm-Feuchten zur Luftregion usw. ausführte, findet sich

---

[1] Vgl. *Dragmat.* l. I (p. 26): Huic sententiae concordat Constantinus, ubi ait: Elementum est simpla et minima corporis particula. Harum particularum quaedam sunt calidae et siccae, quae proprie ignis dicuntur; quaedam frigidae et siccae, haec sunt terra; quaedam frigidae et humidae, et hae proprie dicuntur aqua; quaedam calidae et humidae et hae proprie dicuntur aër.

[2] Vgl. *a. a. O.* (p. 30): Creator istas particulas in uno magno corpore creavit, non localiter distinctas, sed per ipsum totum commixtas . . . omne vero locum obtinuit, quem omnia corpora modo obtinent.

gleichfalls bei Wilhelm bereits vor [1]. Durch eine Art von Analogieschluß legt sich daher die Ansicht nahe, daß Bartholomaeus auch das Vermischtsein der vier Elemente im atomistischen Sinne Wilhelms aufgefaßt hat.

Wirft man einen Rückblick auf den Ursprung der verschiedenen Bestimmungen, durch welche unser Scholastiker die Natur der Urmaterie zu beschreiben sucht, so ergibt sich folgendes Bild. Die Grundlage seiner Ausführung bildet die Schilderung der sog. sekundären Materie im Timaeus. Dieser gliedern sich Bestandstücke anderer Herkunft an. Der Verfasser geht über Plato bzw. Bernhard von Chartres und Alanus insofern hinaus, als er das Verhältnis der Elemente zur Urmaterie näher zu bestimmen sucht. Hier lehnte er sich offenbar an den Atomismus der Frühscholastik, vermutlich an Wilhelm von Conches an. Und dessen Standpunkt wieder führte er dadurch noch weiter fort, daß er auf die Mischung der Elemente im Urstoff den aristotelischen Begriff der Potentialität in Anwendung brachte.

Was nunmehr die das Substrat der jetzigen Körperwelt bildenden Materie betrifft, so ist bereits bekannt, auf welche Weise sie nach der Ansicht des Scholastikers aus der Urmaterie entstanden ist. Bekannt ist gleichfalls, daß sie ihrer allgemeinen Struktur nach aus den vier verschiedenen Arten der Feuer-, Luft-, Wasser- und Erdatome gebildet wird.

Zur Vermeidung von naheliegenden Mißverständnissen sei indessen gleich hier bemerkt, daß Bartholomaeus von seiner atomistischen Auffassung praktisch, nämlich zur Erklärung der Veränderungen in der Körperwelt. gar keinen Gebrauch macht. Der Gedanke, die physikalischen Vorgänge auf bloße Entmischung und Vermischung sich nebeneinander lagernder unveränderlicher Korpuskeln zurückzuführen, liegt ihm vollständig fern. Er löst das Problem der körperlichen Veränderung vielmehr vom Standpunkt der antiatomistischen aristotelischen Naturauffassung aus. Jedem Elemente wird eine active (Wärme bzw. Kälte) und eine passive Eigenschaft (Trockenheit bzw.

---

[1] Vgl. *a. a. O.* (p. 32).

Feuchtigkeit) zugesprochen; infolgedessen sollen sie aufeinander wirken und voneinander leiden, durcheinander entstehen und vergehen [1]. Wenn es heißt, daß dieselbe Materie, welche in verdünntem Zustande unter der Form des Feuers erscheint, dichter geworden als Luft auftritt usw. [2], so ist damit klar und deutlich gesagt, daß die Elemente ineinander übergehen.

Seiner allgemeinsten und wichtigsten Funktion nach wird der Stoff wie schon der Urstoff [3] als aufnehmendes Prinzip bestimmt. Er hat die Form aufzunehmen und insofern zur Entstehung des Dinges beizutragen. Besondere Erwähnung findet die Bemerkung des Aristoteles zugeschriebenen *Liber de quinque essentiis* Al-Kindis, daß es der Materie wohl zukommt, die Form aufzunehmen und zurückzubehalten, nicht selbst aber aufgenommen und zurückbehalten zu werden [4].

Bei der näheren Beurteilung dieser aufnehmenden Tätigkeit des Stoffes dachte Bartholomaeus jedoch entgegengesetzt wie Aristoteles. Sah sich dieser auch nachträglich gezwungen, der Materie positive Funktionen und überhaupt einen ganz erheblichen aktiven Anteil an dem Produkte zuzuschreiben [5], seine ursprüngliche Auffassung ist doch die, daß die Aufnahme der Form einen rein passiven Prozeß, ein Erleiden seitens der Materie darstellt [6]. Der christliche Scholastiker sah dagegen in dem Vermögen des Aufnehmens keineswegs bloße passive Veränderungsfähigkeit, sondern vielmehr ein aktives Vermögen eigener Kraftwirkung. Das Interessante bei dieser Abweichung ist nun, daß er, ohne den Namen des Aristoteles zu erwähnen, doch tatsächlich von einem aristotelischen Gedanken ausgeht

[1] *De propr.* X, 2 p. 472: Inter qualitates autem elementares contrarietas est et repugnantia, ratione quarum ad invicem agunt et patiuntur et generantur et corrumpuntur. Vgl. Zeller, II, 2 [3] S. 445.

[2] *A. a. O.* VIII, 1 p. 369: . . . quamvis (sc. materia) continue quo ad qualitates transmutabiles alteretur, quia ista materia quae modo per rarefactionem manet sub forma ignis et sub igne, statim per condensationem induet formam aeris, quae prius sub specie ignea fuit ignis.

[3] Vgl. S. 151.

[4] *A. a. O.* l. X p. 468. Vgl. Al-Kindi, *Lib. de quinque essent.* I ed. Nagy, S. 33, 16 f.

[5] Vgl. Baeumker, *Das Problem der Materie usw.*, S. 267 ff.

[6] Vgl. Baeumker, *a. a. O.* S. 265 f.

und in Konsequenz desselben zu seinem Aktivismus gelangte. Die Natur vermenschlichend sagte der griechische Philosoph, daß die Materie nach der Form als Ergänzung, wie das Männliche nach dem Weiblichen, begehrt[1]. Dieser Bemerkung gegenüber, welche übrigens vielfach das Interesse der Aristoteles-Exegeten erregt hat[2], verhält sich Bartholomaeus gerade umgekehrt wie Avicenna. Der arabische Philosoph ging von der Annahme einer rein passiven Natur der Materie aus und polemisierte diese Ansicht konsequent durchführend gegen die Vorstellung, daß der Stoff der ihm zurzeit innewohnenden Form überdrüssig werden und Verlangen nach einer andern haben könnte[3]. Der christliche Scholastiker machte sich umgekehrt zuerst diese anthropomorphistische Auffassung der Materie zu eigen, um nunmehr gerade auf den aktiven Charakter ihrer Potenz zu schließen. Dabei wird in der Durchführung weiter der bekannte aristotelische Satz verwertet, daß alles Werden zwischen entgegengesetzten Zuständen stattfindet. Bartholomaeus dachte dabei zwar nicht an den Wechsel von Form und Formlosigkeit, wohl aber an den der einen Formbestimmung mit der ihr konträr entgegengesetzten. In der Materie ist, so führte er im einzelnen aus, eine aktive Potenz verborgen, welche den beiden entgegengesetzten Zuständen in ihr in gleicher Weise zu eigen ist. So wie diese Potenz in die Aktualität der einen Form übergeführt worden ist, begehrt sie sofort, Träger der entgegengesetzten Form zu sein wie z. B. diejenige Potenz, welche die gemeinsame Materie für kalt und warm darstellt, sowie sie in die Aktualität des Kalten übergegangen ist, alsbald nach dem Gegenteil begehrt und umgekehrt. Aus diesem Grunde gibt es bei den Dingen der veränderlichen und vergänglichen Welt keine einzige Form, durch die jemals diese aktive Potenz hinlänglich zufriedengestellt werden könnte. Natürlich setzt die

[1] *Phys.* I, 9 p. 192 a 17—25.

[2] Vgl. die Abhandlung des Giovanni Francesco Pico da Mirandola, *De appetitu primae materiae libellus* (in den Opera Joannis Pici, seines Oheims, Basil. 1572—73 II, 155 ff.), wo die Stellung des Themistius, Simplicius, Averroës, Albertus und Thomas erörtert werden.

[3] Vgl. Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik,* Freib. i. B. 1912, S. 67.

Erfüllung ihrer Sehnsucht, nämlich die Induzierung der erstrebten Form, stets den Untergang der ihr zurzeit immanenten voraus[1].

Die dem Stoff zugesprochene aktive Potenz bezeichnet der Scholastiker sonderbarerweise als „unvollendete Form“[2]. Auch bei Thomas findet sich später dieser Terminus vor, aber selbstverständlich nicht zur Bezeichnung einer Potenz, sondern der Form in einem bestimmten Falle, insofern sie nämlich, wie er sagt, im Zustande des Entstehens oder Vergehens ist und deshalb weder eine natürliche Art repräsentiert noch den Zweck des Naturdinges realisiert[3]. Vermutlich verwechselte Bartholomaeus die betreffende Formbestimmung, welche das materielle Substrat zurzeit gerade nicht besitzt und hinsichtlich deren es insofern unvollendet ist, mit der Möglichkeit selbst, in der es sich zu ihr befindet. Jedenfalls zeigt dieser Punkt, wie gering noch sein Verständnis der aristotelischen Metaphysik und Naturphilosophie ist. Infolgedessen wäre es auch ganz verfehlt, wollte man etwa annehmen, daß er sich bei der Betonung der Aktivität der Materie mit Bewußtsein habe in Gegensatz zu Aristoteles stellen wollen.

Seine aktivistische Deutung der rezeptiven Funktion der Materie tritt auch in anderem Zusammenhang noch hervor. So sagt er, daß ein bestimmter Stoff sich auch immer eine entsprechende bestimmte Form „aneigne“. Hier wird die Lehre der aristotelischen Naturphilosophie, daß Materie und Form, weil aufeinander hingeordnet, einander proportioniert sein müssen[4],

---

[1] *A. a. O.* X pr. p. 469: Latet autem in materia potentia quaedam activa, quae est forma incompleta, et haec potentia est communis duobus contrariis; unde quando illa potentia ducitur ad actum unius formae, appetit statim esse sub forma contraria, ut ista potentia, quae communiter se habet ad frigidum et calidum, quando actualiter est sub frigido, statim appetit esse sub contrario. Unde nulla forma corruptibilium et generabilium potest sufficienter complere potentiam activam in materia, quando semper appetat impleri pera liam formam. Illa autem forma cum sit disparata non potest induci nisi per corruptionem formae praesentis, secundum ergo quod virtus agentis inmissa corrumpit praesentem, sic excitat formam activam ad formam contrariam et dat ei paulatim completius esse, donec fuerit sub esse completissimo illius formae.

[2] S. die vor. Anm. [3] *De gen. et corr.* I, 8.

[4] *Metaph.* VIII, 6 p. 1045 a 33. *De an.* I, 3 p. 407 b 23—24; II, 2 p. 414 a 25—27.

aktivistisch formuliert. Bartholomaeus folgert daraus, daß ein und dieselbe Materie nur immer unter einer einzigen Form und mehrere Materien unter mehreren Formen existierten [1].

Selbständige Betätigung schreibt der Scholastiker der Materie ferner insofern zu, als er sie als das Prinzip der Unterscheidung, der Teilung und der Veränderung bezeichnet. Bei dieser Ansicht geht er von platonisch-aristotelischen Gedanken aus, daß die Form etwas Einheitliches und Unveränderliches ist; die Vielheit und Veränderlichkeit der Individuen kann daher unmöglich von ihr herrühren [2]. Auf Grund einer Synthese dieser Auffassung mit dem aristotelischen Gesetz der Synonymie [3] erklärt er, das Erzeugende unterscheide sich von dem Erzeugten nur entsprechend seiner Materie. Einen indirekten Beweis dafür, daß die Vielheit nur in der Materie begründet sein kann, führt er mit Bezugnahme auf das christliche Dogma. Wo das Erzeugende selbst immateriell ist, da sei dieses und das Erzeugte seiner Wesenheit und Natur nach identisch, wie die Lehre von den göttlichen Personen bestätige [4].

In Berufung auf die aristotelische Metaphysik wird der Stoff noch ausdrücklich als das Individuationsprinzip bezeichnet. Auf Grund der Überzeugung, daß Form- und Artunterschied identisch sind, führt er hier aus, daß die Teilung der Art durch die Individuen nicht von der Form herrührt und infolgedessen nur in der Materie ihren Grund haben kann [5].

[1] *A. a. O.* p. 468: Materia propria appropriat sibi formam propriam, ut dicitur X. *Meta.*, unde secundum substantiam et esse sub una forma est una materia et sub pluribus plures. Indem der Verf. sich auf das 10. Buch der Metaphysik beruft, dürfte er vielleicht das 4. Kap. im Auge haben, das er dann freilich sehr willkürlich interpretiert.

[2] Vgl. Baeumker, *a. a. O.* S. 283.

[3] *Metaph.* VII, 7 p. 1032 a 25; 9 p. 1034 a 22.

[4] *A. a. O.* p. 468: Principium autem distinctionis, divisionis et alienationis in rebus generabilibus et numerationis est materia, ut dicitur VII. Meta., quia generans non differt a generato, nisi secundum materiam et ideo ubi est generans sine materia, ibi est substantialiter idem generans et generatum in substantia et natura, ut in divinis.

[5] *A. a. O.* p. 468: Materia enim est causa individuationis rerum, ut dicitur IV. (?) Meta., quia divisio speciei per individua est secundum materiam et non secundum formam.

Des weiteren werden dem Stoffe auch Eigenwirkungen hemmender Art zugeschrieben. Wenn derselbe auch einerseits, wie dargelegt wurde, die Form, welche er zurzeit nicht besitzt, begehren soll, so wird er andererseits doch wieder als ein Hindernis für die volle Realisierung der betreffenden Form angesehen. Seiner Aufgabe, der Form das entsprechende Substrat zu ihrer Auswirkung zu bieten, vermag er nämlich keineswegs immer völlig zu entsprechen. Es hängt dies nämlich von dem Grade seiner eigenen Vollkommenheit ab. Je dünner und feiner die Materie ist, um so befähigter ist sie zur Aufnahme der Form; umgekehrt d. h. je fester und erdiger sie ist, je mehr sie sich von der Beschaffenheit des Himmels entfernt, um so weniger vermag sie der Aufprägung der Formen standzuhalten [1].

Es ist klar, daß diese Entwicklung auf einer Kombination aristotelischer und neuplatonischer Elemente beruht. Aristoteles selbst hatte nicht nur gelehrt, daß Wesensform und Materie in bestimmtem Verhältnis zueinander stehen müssen, und damit das Vorhandensein der Form in einem Dinge von der Aufnahmefähigkeit der Materie abhängig gemacht [2]; er war noch einen großen Schritt weiter gegangen, indem er zugab, daß die Materie ihrer Durchdringung durch die Form sogar hemmend entgegentreten könne [3]. Während der griechische Philosoph diesem ursprünglich übrigens schon platonischen [4] Gedanken von speziell naturwissenschaftlichem Gesichtspunkte aus weiter nachging, kombinierte ihn Bartholomaeus, wie aus seiner Darlegung sich ergibt, mit der Vorstellung einer stufenweise zunehmenden Unvollkommenheit der Materie. Dieses Element aber entstammt der neuplatonischen Emanationslehre. Der Verfasser gibt die Quelle, aus welcher er in diesem Zusammenhang schöpft, kurz vorher selbst an; sie ist der *Liber de unitate* [5], dessen von ihm nicht genannte Verfasser Gundissalin in

---

[1] *A. a. O.*: Materia autem, quanto est natura subtilior et sublimior, tanto ad susceptionem impressionum formalium est debilior.

[2] S. 160 A. 4. [3] Vgl. Baeumker, *a. a. O.* S. 279 f.

[4] Vgl. Baeumker, *a. a. O.* S. 205.

[5] Herausg. von P. Correns (Beitr. I, 1). Vgl. zu obigem S. 8, wo es u. a. heißt: Forma est quasi lumen . . . hoc lumen in quibusdam est clarius, in quibusdam vero obscurius, prout materia, cui infunditur, fuerit clarior vel

diesem Falle seinerseits wieder den *Fons vitae* des Avencebrol benützt hatte [1].

Noch in einer anderen Formulierung erscheint der erwähnte platonisch-aristotelische Gedanke verwertet, daß der Einfluß der Materie dem der Form entgegengesetzt ist. In ausdrücklicher Berufung auf *De unitate* heißt es, daß die Materie der Einheit entgegengesetzt und ihr unähnlich sei [2]. Diese Bestimmung wird sofort verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß hier der Begriff der Einheit an die Stelle desjenigen der Form gesetzt ist. Da nach Aristoteles die Einheit der Seinsgrund eines jeden Dinges ist [3], es der Form aber zukommt, das Ding in seinem Sein zu erhalten, so hatte Avencebrol und im Anschluß an ihn Dominicus Gundissalinus Form und Einheit miteinander identifiziert [4]. Deren Identität setzte Bartholomaeus in dem erwähnten Satze seinerseits stillschweigend voraus.

Die hemmenden Wirkungen, welche die Materie ausübt, beschränken sich im übrigen aber nicht nur auf das ontologische Gebiet, sondern machen sich auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht geltend. Der Stoff ist die Ursache, weshalb wir die geschaffenen Dinge nur schlecht zu erfassen vermögen [5]. Für diese Ansicht beruft der Scholastiker sich zwar auf des Averroes Kommentar zum ersten Buche der Metaphysik [6]; in Wahrheit macht sich bei ihm hier platonisch-neuplatonischer Einfluß geltend. Seine Auffassung in diesem Punkte hängt nämlich eng mit dem Standpunkt zusammen, welchen er in der Frage nach der Erkennbarkeit der Materie einnimmt. Davon wird bald im folgenden die Rede sein.

---

obscurior. Quo enim materia fuerit sublimior, fit subtilior et penetratur tota a lumine . . . Et e contrario, quo materia fuerit inferior, fit spissior et obscurior et non ita penetratur a lumine (IV, 14 ed. Baeumker p. 242).

[1] S. Correns, *a. a. O.* S. 25, wo der in der vorigen Anm. erwähnte Text den entsprechenden Ausführungen des *Fons vitae* gegenübergestellt ist.

[2] *A. a. O.* p. 468: est materia contraria unitati et ei dissimilis, ut dicitur ibidem (sc. *in libro de unitate* — vgl. hier Correns, S. 5, 1).

[3] Vgl. *Metaph.* X, 2 p. 1054 a 18: *τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἑκάστῳ εἶναι.*

[4] Vgl. Correns *a. a. O.* S. 45.

[5] *A. a. O.* X, 1 p. 470: commentator super primum metaph. dicit: Materia est causa, quare male videmus res creatas.

[6] Vermutlich hat er im Auge hier l. I c. 5 n. 5 (Venedig 1574, p. 7 HI).

Was die Eigenschaften betrifft, welche dem materiellen Substrat unserer Körperwelt zukommen sollen, so ergibt sich aus früher Erwähnten bereits, daß ihm der Autor in und mit der Urmaterie zugleich Konstanz zuspricht. Die Summe der Materie soll bei allen Veränderungen dieselbe bleiben [1].

Er sagt ferner, daß der Stoff unendlich sei. Indessen meint er damit weder, daß sie ihrer Substanz, noch daß sie, wie er selbst hervorhebt, in dynamischem Sinne ähnlich der göttlichen Kraft unbegrenzt sei. Er knüpft auch nicht unmittelbar an die aristotelische Ansicht an, daß die Materie ein der Möglichkeit nach Unbegrenztes ist. Wohl aber dürften sonstige aristotelische Reminiszenzen die Grundlage zu seiner Entwicklung geboten haben. Unendlichkeit wird dem Stoffe nämlich in einem weiteren Sinne zugesprochen und zwar einmal, weil er bis ins Unendliche teilbar sein soll [2] und dann wegen der Unbestimmtheit seines Begehrens, nämlich seiner Neigung zu unendlich vielen Formen [3].

Die Materie ist als solche unsichtbar; durch keinen Sinn vermag sie unmittelbar wahrgenommen zu werden. Nur in ihrer Verbindung mit der Form oder „per viam privationis" können wir sie erfassen, gleich wie das Auge die Finsternis dann schaut, wenn es nichts sieht, wie das Ohr die Stille hört, wenn kein Schall zu ihm dringt [4].

Indem der Scholastiker sich bei der Erwähnung dieses Erkenntnisweges auf Chalcidius [5] beruft, sagt er uns selbst,

[1] S. S. 151.

[2] Bartholomaeus vergißt hier völlig auf seine atomistische Auffassung der Struktur der Materie.

[3] *A. a. O.* X pr. p. 469: materia infinita dicitur vel quia divisibilis est in infinitum vel quia habet appetitum ad infinitas formas. Et ideo propter indeterminationem suorum appetituum et inclinationem ad formas infinitas dicitur infinita et non, quod eius virtus sit infinita non limitata, scilicet neque coarctata sicut virtus est divina.

[4] *A. a. O.* X, 1 p. 470: nunquam enim potest sensu videri materia nisi substantiali vel accidentali forma sit imbuta aut per viam privationis, sicut videtur tenebra videndo nihil et sicut auditur silentium non audiendo sonum, ut dicit Chalcidius super Platonem.

[5] Vgl. *In Tim.* n. 345 (ed. Wrobel p. 369). Auch Johannes von Salisbury (Metal. II, 20, PL. 199, 883 A) und Alanus (vgl. Baumgartner

daß er bei dieser ganzen Auffassung den Einfluß des Neuplatonismus auf sich einwirken läßt. Erblickt man in der Materie nur das schlechthin Nichtseiende, läßt man die Privation deren eigentliches Wesen ausmachen, so konnte man dann allerdings, wie der Neuplatonismus es tat [1], die Erkenntnis der Materie mit der der Finsternis und Stille in Parallele stellen, insofern diese hier lediglich als Beraubung angesehen werden. Nicht von den gleichen Voraussetzungen geht jedoch Bartholomaeus aus. Sein Stoff, die aus den Elementen gebildete Masse, stellt kein absolut bestimmungsloses Etwas dar. Man könnte aber immerhin sagen, daß der Scholastiker den Stoff nur insofern als Privation auffaßt, als er an sich doch der Eigenschaften, welche wir an den aus ihm gebildeten Dingen wahrnehmen, entbehrt. Indessen ist nicht anzunehmen, daß der Verfasser selbst von dieser Ansicht ausgeht. Er hat vielmehr hier die Vorstellung des bereits körperlich gedachten Urstoffs einfach verlassen, bemerkt er doch in diesem Zusammenhange ohne die mindeste Einschränkung auch, daß erst die Form der Materie verhilft, in Erscheinung zu treten [2], wie er auch die Elemente ganz wie Aristoteles als bereits geformtes Sein ansieht [3]. Von einer einheitlichen Verarbeitung des von ihm an den verschiedenen Stellen herangezogenen historischen Materials ist demnach noch keine Rede.

Die Materie bildet ihm lediglich das stoffliche Substrat der sublunarischen Welt [4], nicht auch die Grundlage der darüber befindlichen Welt der Gestirne, welche sich aus dem Äther aufbaut. Im Anschluß an die aristotelische Naturphilosophie will ihn der mittelalterliche Lehrer nicht als das Produkt der vier Elemente, sondern als ein neues betrachtet wissen [5]. Andernfalls müßte der

---

a. a. O. S. 52) vertraten den Standpunkt, daß die Materie nur indirekt auf dem Wege der Negation erfaßt werden könne. Sie gingen dabei von Boëthius (De persona et duabus naturis, c. 1, PL. 64, 1341 B) aus.

[1] Vgl. Baeumker, *a. a. O.* S. 404 ff.

[2] *A. a. O.*: Est autem forma materiam [materiae] manifestiva.

[3] S. S. 170.

[4] Vgl. *a. a. O.* VIII, 1 p. 368.

[5] *A. a. O.* VIII, 5 p. 380 f.: Secundum Aristotelem vero in *lib. meteororum* aether nihil aliud est quam unum elementum nec est ex elementis

Äther, wenn er nur das Kompositum jener bildete, auch deren Eigenschaften aufweisen. Davon kann aber keine Rede sein. Die himmlische Welt ist gänzlich anderer Beschaffenheit als die irdische und deshalb auch der Äther weder schwer noch leicht, weder dicht noch dünn, weder dem Entstehen noch dem Vergehen unterworfen, noch auch der Durchdringung durch einen anderen Körper fähig[1]. Gleichfalls in Anlehnung an Aristoteles[2] denkt sich Bartholomaeus nicht nur die Gestirne, sondern auch den Äther als Körper; er ist aus Form und Materie zusammengesetzt, das „quintum corpus" in der Reihe der Elementarkörper[3]. Im übrigen sahen wir den Autor unter neuplatonischem Einfluß bereits den Grad der Vollkommenheit, welcher der irdischen Materie zukommt, bzw. deren Aufnahmefähigkeit der Form gegenüber nach dem Verhältnis bemessen, in welchem diese Materie sich der Natur des Äthers nähert[4]. Weiter hat er sich von spezifisch ontologischem Gesichtspunkte nicht mit ihm beschäftigt; um so eifriger ist er bemüht, in astronomischer Hinsicht alles Wissenswerte über die supralunarische Welt mitzuteilen[5].

Schließlich sei noch bemerkt, daß Bartholomaeus zu der Annahme einer geistigen Materie kurz Stellung nimmt. Augustin hatte sie dem Neuplatonismus entnommen und sich zu eigen gemacht; er stellte es als sehr wahrscheinlich hin, daß Gott nicht nur für die körperlichen Wesen, sondern auch für die geistigen zunächst eine Materie schuf, aus der diese

---

quattuor. Bartholomaeus zählt vorher noch die Ansichten des Isidor und Marcian auf. Ein wesentlicher Unterschied scheint ihm zwischen diesen und der aristotelischen Auffassung nicht obzuwalten; jedenfalls aber geht er in seinen sonstigen kosmologischen Ausführungen von der entwickelteren Lehre des Aristoteles aus, woraus sich ergibt, daß er diese als die wirklich maßgebende ansieht.

[1] *A. a. O.* p. 381. Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 2[3] S. 436 ff.

[2] S. Baeumker, *a. a. O.* S. 245.

[3] *A. a. O.* X, 1 p. 471: nobilissima autem est forma corporis quinti sive coeli. Andererseits bezeichnet er aber die Bewegung des Himmels als eine „unkörperliche" (s. S. 175 A. 2). Es käme damit so etwas wie ein „unkörperlicher Stoff" heraus.

[4] Vgl. S. 162.

[5] Näheres s. bei Correns, *a. a. O.* S. 42 ff.

dann des weiteren gebildet wurden [1]. Indessen hat diese Anschauung in der Frühscholastik nicht viel Beifall gefunden. Cassiodor, Beda Venerabilis, Hrabanus Maurus lehnten die Annahme irgendwelcher Materie in den Geistwesen ab bzw. liessen diese unmittelbar als solche von Gott geschaffen werden. Im 12. Jahrhundert lassen sich allerdings zwei Richtungen nachweisen. Odo von Cambrai zeigte sich jener Ansicht zugänglich, Honorius von Autun sprach sich offen für sie aus [2]. Sehr zahlreich dürften die Anhänger wohl aber nicht gewesen sein. Sehr energisch rückte von dieser Ansicht Hugo von St. Victor ab [3]. Um so mehr erwachte aber die Erinnerung an die augustinische Lehre von der geistigen Materie im 13. Jahrhundert, als man in dem durch Johannes Hispanus und Dominicus Gundissalinus ins Lateinische übertragenen *Fons vitae* des Avencebrol [4] und in den eigenen Schriften des Archidiacon von Segovia [5] den Standpunkt antraf, daß auch die reinen Geistwesen, die Intelligenzen bzw. die Engel und die Seelen der Menschen Materie besitzen, daß nur Gott allein einfach ist. Offenbar durch Gundissalin angeregt kommt Bartholomaeus auch auf die Annahme einer spirituellen Materie bei den Engeln kurz zu sprechen. Er stimmt ihr zu, ohne sie jedoch mit besonderer Schärfe zu verfechten [6]. Von einem Vorhandensein der Materie auch in der Menschenseele erfahren wir dagegen nichts. Da ihm der Mensch als solcher aus Form und Materie bzw. aus Seele und Leib schon

---

[1] S. Correns *a. a. O.* S. 42 ff.

[2] Die Belege für die obigen historischen Angaben s. bei Ostler *a. a. O.* S. 35 f.

[3] *A. a. O.*

[4] Vgl. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol,* S. 8 f. (Beitr. III, 3).

[5] *De unitate* ed. Correns, S. 3. *De processione mundi* ed. Menendez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles,* Madrid 1880, Bd. I S. 698. *De anima* ed. Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele,* Berlin 1891, S. 109. 112 f.

[6] *A. a. O.* X, 1 p. 471: Verumtamen angelos non habere in sua forma materiam non affirmo, sed sive angelorum essentia sit ex spirituali materia et forma composita sive non, hoc pro certo tenetur, quod eorum substantia . . . simplicissima et actualissima est.

zusammengesetzt ist, kommt ihm hier der Gedanke gar nicht, eine weitere Zusammensetzung noch in der Seele anzunehmen. Immerhin dürfte er der erste Franziskaner sein, der sich für die Lehre von der geistigen Materie empfänglich zeigt. Sein Ordensgenosse Alexander von Hales beschäftigte sich näher mit ihr und verschaffte ihr auch in die von ihm begründete Franziskanerschule Eingang [1].

b) Form.

Auch den aristotelischen Begriff der Form besitzt der Scholastiker noch nicht in seiner wirklichen Bedeutung und Reinheit. Seine Auffassung zeigt gegenüber der gegen Ende des 12. Jahrhunderts vertretenen noch keinen bemerkenswerten Fortschritt. Um das Wesen der Form zu erläutern, führt er zwei Bestimmungen an, als deren Quelle des „Aristoteles" *Liber de quinque substantiis* angegeben wird. Die Form soll erstens ein Licht sein, welches einem jeden Schönheit, Sein und Kennzeichen verleiht [2]. Abgesehen davon, daß nicht Aristoteles, sondern Al-Kindi jene Abhandlung verfaßt hat, kann ihr Bartholomaeus den Vergleich der Form mit dem Licht überhaupt nicht entnommen haben, da sie nichts dergleichen enthält. Es handelt sich in diesem Falle vielmehr um ein Exzerpt aus dem auch in seinen Ausführungen über die Materie benützten *Liber de unitate* Gundisalvis [3]. Indirekt ist damit der Neuplatonismus des Avencebrolschen *Fons vitae* die Quelle, aus welcher er schöpft [4]. Wenn uns die erwähnte Bestimmung auch nicht befriedigt, bietet sie doch keine eigentliche Definition, sondern nur ein Bild, so läßt sie doch die Möglichkeit offen, daß Bartholomaeus die Form als innerlich bestimmen-

---

[1] Endres, *Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre,* Philos. Jahrb. I, 51 f. 203.

[2] *A. a. O.* X, 1 p. 470: . . . formae, quae secundum Aristotelem in *lib. de quinque substantiis* est quasi lumen unicuique pulchritudinem, essentiam et signum tribuens.

[3] Vgl. hierzu bei Correns p. 8, 6: Forma enim est quasi lumen, eo quod sicut per lumen res videtur, sic per formam cognitio et scientia rei habetur, non per materiam.

[4] Vgl. *Fons vitae* IV, 14; V, 42 (ed. Baeumker, p. 242, 22; 243, 6; 334, 21.

des einheitliches Seinsprinzip ansah. Eine arge Enttäuschung bereitet in dieser Hinsicht die zweite Bestimmung. Sich diesmal mit Recht auf den von ihm so genannten *Liber de quinque substantiis* berufend, bezeichnet der Scholastiker die Form als die Differenz, durch die sich etwas von etwas unterscheidet[1]. Damit aber kommt er auf die Ansicht zurück, welche gegen Ende des 12. Jahrhunderts Alanus vertrat, indem er nicht von naturphilosophischem, sondern von logischem Gesichtspunkte aus die Form als die Summe von Proprietäten ansah, welche ihrem Träger ein von jedem anderen Dinge verschiedenes Sein verleihen[2]. Wie wenig klar sich Bartholomaeus noch über den Formbegriff war, zeigt im übrigen noch folgender praktischer Fall. In psychologischem Zusammenhange führt er bei Bestimmung des Wesens der Seele auch die bekannte Definition des Aristoteles an. Wie sich aber aus den Definitionen anderer Autoren ergibt, welche er der aristotelischen als gleichfalls maßgebend an die Seite stellt, faßt er die als forma corporis definierte Seele nicht als bloßes Teilprinzip einer Substanz, nicht, wie Thomas später, nur als substantia incompleta, sondern im Sinne Platos und Augustins als in sich vollendete und selbständige Substanz auf[3].

Seine sonstigen Ausführungen über die Form beschäftigen sich mit deren Einteilung, der Erörterung ihrer Stufenfolge und des Wertverhältnisses zwischen Form und Materie.

Nach dem Resultate ihres Wirkens unterscheidet er zwischen *formae essentiales* und *accidentales*[4]. Von der Wesensform heißt es, daß sie durch ihr Hinzutreten zur Materie diese vollendet und dem Dinge dadurch das Sein gibt. Daß Bartholomaeus auch mit dieser Bestimmung logische Vorstellungen ver-

---

[1] *A. a. O.*: Est autem forma differentia qua differt aliquid ab aliquo, ut dicit idem. Vgl. *De quinque essentiis* II, ed. Nagy 35, 6: nos igitur oportet nunc definire formam. Dico ergo quod ipsa est differentia, qua differt aliquid ab aliis visione, et visio est cognitio eius. Haec ergo est definitio, qua differt forma ab aliis rebus.

[2] Vgl. Baumgartner, *a. a. O.* S. 56. [3] *A. a. O.* III, 3, p. 46—48.

[4] Auch Alanus (Baumgartner, *a. a. O.* S. 55) und Johannes von Salisbury (*Metal.* II, 20 PL. 199, 882 D) unterschieden *formae substantiales* und *accidentales*.

bindet, zeigt der ihr unmittelbar angeschlossene Hinweis, daß nach Aristoteles die Form mit der Materie die Ursache aller Akzidenzien sei. Von der akzidentellen Form erfahren wir nur Negatives; sie bewirkt nicht das Sein des Dinges, sondern setzt, wie die aristotelische Metaphysik lehre, die Existenz der substantiellen Form als ihre eigene Ursache voraus [1].

Ihrer Natur nach sind die Formen entweder *formae spirituales* oder *formae corporales;* bei letzteren wieder ist zwischen der *forma coelestis* und der *forma elementaris* zu unterscheiden [2]. Über diese beiden Arten wird ausgeführt, daß die *forma coelestis* — gemeint ist die Form des Äthers als des Substrates der Gestirne und überhaupt der supralunaren Welt — das gesamte Begehren des ihr entsprechenden Stoffes befriedigt, infolge der Vollkommenheit ihrer eigenen Aktualität denselben vor der Zerstörung bewahrt und in demselben Sein erhält, daß die *forma elementaris*, die Form der vier niederen Elemente, dagegen die Potentialität ihrer Materie nicht völlig zu beseitigen und ihr Begehren nicht gänzlich zu stillen vermag, so daß immer noch etwas Unvollendetes zurückbleibt, die Materie hier sofort immer wieder eine neue Form begehrt und die betreffenden Dinge daher zerstörbar sind [3].

Nach der Beschaffenheit der Form richtet sich auch ihre Wirkungskraft. Hier gilt der Satz, daß, je vornehmer und spiritueller, je abstrakter und von der Materie unabhängiger die Form ist, sie um so größere Aktualität und Kraft besitzt [4]. Vorzüglicher als die Form der durch Mischung der Urstoffe ent-

---

[1] *A. a. O.* X, 1 p. 470: Forma autem alia est essentialis, alia accidentalis. Essentialis forma est illa, quae adveniens materiae perficit eam et secum convenit ad rei alicuius perfectionem, qua posita res ponitur et qua destructa nihil de rei substantia invenitur. Unde III. *Physicorum* dicitur: Forma cum materia est causa omnium accidentium. Forma etiam accidentalis non perficit res neque facit eas, sicut dicitur VIII. *Metaph.* sed quaelibet forma accidentalis indiget forma substantiali, quae est causa formae accidentalis.

[2] *A. a. O.* p. 471: Formarum autem alia spiritualis, alia corporalis; corporalis vero alia coelestis, alia elementaris.

[3] *A. a. O.*

[4] *A. a. O.*: Quanto enim forma est nobilior et spiritualior et a conditionibus materiae separata magis et abstracta, tanto est actualior et virtuosior.

standenen Dinge ist die Form des einzelnen Elementes. Unter den Formen der Elemente steht am höchsten die des Äthers. Weit überragt an Adel und Aktualität aber alle die spirituelle Form des Engels und der Seele. Die Anregung zur Aufstellung einer solchen Stufenfolge der Formen entstammt vermutlich einer neuplatonisch-arabischen Quelle, vielleicht dem Astrologen Albumasar, auf den Bartholomaeus sich in diesem Zusammenhang beruft[1].

Wie Aristoteles[2], so erblickt auch der Verfasser in der Form das vorzüglichere Prinzip. Mag auch die Form der einzelnen körperlichen Dinge die niedrigste unter den verschiedenen Arten von Formen darstellen, auch sie steht doch noch unverhältnismäßig höher als die Materie[3]. Um ihre Überlegenheit dem Stoffe gegenüber zu zeigen, verweist er auf einen Gedanken, der nicht, wie er meint, der Tierkunde, sondern der Metaphysik des Aristoteles entstammt; er führt an, daß die gleiche Form viele materielle Substrate formen könne gleichwie ein Mann viele Frauen zu befruchten vermöge[4]. Es wird weiter geltend gemacht, daß die Materie ihr in-Erscheinung-treten ausschließlich der Form verdankt[5]. Ohne substantielle oder akzidentelle Form vermöge sie schlechterdings überhaupt nicht wahrgenommen zu werden[6]. Bartholomaeus schließt daraus,

---

[1] *A. a. O.:* . . . forma spiritualis actualior est quam forma corporalis, ut dicit Albumasar, unde respectu materiae nobilis est forma cuiuslibet mixti, nobilior est forma elementi. nobilissima autem est forma corporis quinti sive coeli, sed omnes istas formas incomparabiliter in nobilitate et actualitate spiritualis forma sive sit in angelo sive in anima praeexcellit. Albumasar (Abu Ma'schar), von Bartholomaeus in astronomischem Zusammenhange häufig zitiert, wird schon von Alanus, dann auch von Robert Großeteste (L. Baur, *Die philos. Werke des Rob. Groß.*, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. IX S. 82*), Wilhelm von Auvergne und Roger Baco (Am. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et origine des traductions Latines d'Aristote*[2], Paris 1843, p. 27, 285; 298; 389) erwähnt.

[2] S. Baeumker, *Das Problem der Materie usw.*, S. 263.

[3] *A. a. O.* p. 470: Forma vero omnis simplicior est et actualior et nobilior materia. Vgl. A. 1.

[4] *A. a. O.*: secundum Aristotelem *lib. de animalibus* forma se habet per modum viri, quia potest informare multas materias, sicut vir potest foecundare multas foeminas. Vgl. Arist., *Metaph.* I, 6 p. 988 a 5 sq.

[5] Beleg s. S. 165 A. 2. [6] S. das S. 164 A. 4 angegebene Zitat.

daß es folglich nichts Unbekannteres als die Materie gebe. Indessen sieht er sich doch genötigt hinzuzufügen, daß freilich auch die Form nicht wahrgenommen werden könne, wenn sie nicht aktuell mit der Materie verbunden sei [1].

Bezüglich des Verhältnisses von Form und Materie in den von ihnen gebildeten einzelnen Substanzen wird das Gesetz aufgestellt, daß je mehr in einem Dinge an Form ist, um so weniger an Materie ist und umgekehrt. Bartholomaeus beruft sich hierfür auf das vierte Buch der Metaphysik [2], wo freilich keine Spur dieses in Wahrheit auf den neuplatonischen Emanatismus zurückgehenden Gedankens zu finden ist.

Die Bewegung.

In seinen philosophischen Ausführungen über die Bewegung geht der Scholastiker zumeist von aristotelischen Lehren aus. So ist ihm Aristoteles schon maßgebend für die Bestimmung des Wesens der Bewegung. Mit ausdrücklicher Berufung auf den Schluß von *De caelo* [3] wird sie als Übergang von einem Zustand in den entgegengesetzten definiert [4].

Auch bei der Unterscheidung verschiedener Arten der Bewegung wird an Aristoteles unmittelbar angeknüpft. Auch hier sich eigens auf ihn berufend führt Bartholomaeus sechs Arten an: das substantiale Werden *(generatio)* und Vergehen *(corruptio)*, die qualitative Veränderung *(alteratio)*, Wachstum *(augmentatio)* und Abnahme *(diminutio)* als Formen der quantitativen Veränderung und die Ortsveränderung *(secundum locum mutatio)* [5]. Daß auch das substantiale Entstehen und Vergehen als Vorgänge der Bewegung angesehen werden, muß einigermaßen auffallen. In demselben Satze am Ende von *De caelo* [6]

---

[1] *A. a. O.* X, 1 p. 470.

[2] *A. a. O.*: ubi vero plus est de forma ibi minus est de materia, sicut dicitur IV. *Metaph.* et e converso ubi plus est de materia, ibi minus est de forma.

[3] Gemeint ist hier IV, 3 p. 310 a 25. Vgl. Zeller, II, 2 [3], S. 351 ff. W. Kappes, *Die arist. Lehre über Begriff und Ursache der κίνησις,* Freib. J. D. 1887, S. 9 ff.

[4] *De propr.* IX pr. p. 434: Modus autem est transitus a termino ad terminum contrarium, ut dicitur in fine libri eiusdem (sc. *de coelo et mundo*).

[5] *A. a. O.* [6] IV, 3 p. 310 a 23—24.

nämlich, dem Bartholomaeus seine Definition entnahm, werden von Aristoteles auch die Arten der Bewegung angeführt; als κινήσεις nennt er hier aber nur die quantitative (Wachstum und Abnahme), qualitative und Ortsveränderung. Das substantiale Werden und Vergehen rechnet er hier wie auch anderwärts nicht zur Bewegung; diese Vorgänge sollen vielmehr mit der quantitativen, qualitativen und Ortsveränderung zusammen den höheren Begriff der Veränderung (μεταβολή) ausmachen. An manchen Stellen faßt er aber auch wieder die Substanzveränderung unter die Bewegung, indem er dann κίνησις mit μεταβολή gleichbedeutend gebraucht [1]. Daß Bartholomaeus sich aber nicht die im letzten Buche von *De caelo* geäußerte Auffassung zu eigen machte, sondern die Bewegung gleichfalls in diesem weiteren Sinne interpretierte, hat sicherlich nicht seinen Grund in einer beabsichtigten Stellungnahme des Scholastikers; es macht sich hier vielmehr nur der suggestive Einfluß der hergebrachten traditionellen Lehre geltend. Da man von Anfang an in der Scholastik die Kategorien [2] und den Kommentar des Boëthius [3] besaß, so hatte man sich die hier vorgefundene Sechs- bzw. Vierteilung der Bewegung zu eigen gemacht. Sie stellt allgemeines Wissensgut der christlichen Schulen des 12. Jahrhunderts dar. Bartholomaeus schlägt hier lediglich den Weg ein, den vor ihm schon u. a. Abälard [4], Gilbertus Porretanus [5], Petrus Lombardus [6], Wilhelm von Conches [7] und Alanus [8] bei ihrer Erörterung der Vorgänge der Bewegung gegangen waren.

Bei der Ortsbewegung lassen sich wieder verschiedene Unterarten unterscheiden. Während Aristoteles deren drei, die kreisförmige, geradlinige und die aus beiden gemischte an-

[1] Die Belege sind zusammengestellt bei Baeumker, *Das Problem der Materie usw.*, S. 226 A. 6. Vgl. Zeller, *a. a. O.* S. 252; 389 A. 2.

[2] Vgl. hier c. 14 p. 15 a 13: κίνησις δέ ἐστιν εἴδη ἕξ, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, ἡ κατὰ τόπον μεταβολή.

[3] Vgl. *In Categ.* IV PL. 64, 289 BC.

[4] Cousin, *Ouvrages inédito d'Abélard,* Paris 1836, p. 414 ff.

[5] *Comm. in Boëth.* edit. Basil. p. 1229.

[6] S. Espenberger, *a. a. O.* S. 62 ff.

[7] *Dragm.* I. II p. 54 sq.

[8] S. Baumgartner, *a. a. O.* S. 61.

führt [1], nennt Bartholomaeus vier: *motus revolubilis, sphaericus, rectus, compositus.* Die Vierteilung ergibt sich ihm durch Unterscheidung einer doppelten Form der kreisförmigen Bewegung. Die Rotation kann nämlich entweder um den eigenen Mittelpunkt oder um ein außerhalb gelegenes Zentrum erfolgen. Während im ersteren Falle *(m. revolubilis)* nicht das Ganze, sondern nur die einzelnen Teile ihren Platz ändern, geschieht ies im letzteren Falle auch von seiten des Ganzen *(m. sphaericus).* Als Beispiel einer derartigen „sphärischen" Bewegung wird die der Planeten erwähnt [2].

Bei der geradlinigen Bewegung unterscheidet der Scholastiker im Anschluß an Aristoteles wieder zwischen einer vom Zentrum nach der Peripherie hin und umgekehrt vom Umkreis nach dem Mittelpunkt hin erfolgenden. Unter dem gleichen Einfluß [3] spricht er erstere dem Leichten und daher dem Feuer und der Luft, letztere dem Schweren, nämlich dem Wasser und der Erde zu [4]. Wiederum knüpft er an aristotelische Ausführungen an, wenn er weiter noch gemäß den Unterschieden von rechts und links, vorn und hinten, oben und unten von sechs Arten der gradlinien Bewegung spricht [5].

Die zusammengesetzte Bewegung ist aus zwei entgegengesetzten Bewegungsarten gebildet; als Beispiel wird die sich windende Bewegung des von einem brennenden Holzstoß ausgehenden Rauches erwähnt [6].

---

[1] *De cael.* I, 2 p. 268 b 17. Vgl. Zeller, *a. a. O.* S. 405. Kappes, *a. a. O.* S. 30.

[2] *A. a. O.* p. 434: Motus enim permutationis secundum situm alius est revolubilis et sphaericus, alius rectus, alius compositus. Revolubilis autem non mutat locum secundum totum, sed secundum partes. Circularis tamen quandoque mutat locum secundum totum, ut patet in motu planetarum.

[3] Vgl. Arist., *De cael.* I, 2; IV, 5. Zeller, *a. a. O.* S. 439 f.

[4] *A. a. O.* p. 434: Rectus (sc. motus) autem semper mutat locum quamdiu est in actu aut enim movetur a centro ad circumferentiam, ut ignis et aër et huiusmodi levia, quae feruntur sursum, aut e converso moventur deorsum ad centrum ut gravia, sicut aqua et terra.

[5] *A. a. O.*: Hic autem motus habet sex species, est enim dexter, sinister, ante, retro, superior et inferior. Vgl. Arist., *De cael.* II, 2 p. 284 b 30. *Phys.* III, 5 p. 205 b 32. Vgl. auch Boëth, *In Categ. Arist.*, *a. a. O.* p. 280 D.

[6] *A. a. O.* p. 434: Compositus vero motus est ex duobus motibus contrariis, sicut motus ligni, in quo accenditur ignis.

Die Ursache der Bewegung kann eine dreifache sein: einmal die eigentliche Natur des Dinges selber, diese soll die Ursache sein, weshalb z. B. Eisen durch Stahl „bewegt" d. h. verändert wird, ferner äußere Gewalt, so treibt der Wind das Schiff, und schließlich der Wille, vermittelst dessen die Seele den Leib bewegt[1]. Die Ursache aller räumlichen Bewegung der irdischen Dinge aber erblickt Bartholomaeus als Aristoteliker in der Umdrehung des Himmelsgebäudes. Freilich ist die Bewegung der himmlischen Sphären ganz anderer Art wie die, welche sich in der niederen Welt abspielt; der dieser eigenen körperlichen, sichtbaren und wechselnden steht sie als ewige, unkörperliche und gleichförmige gegenüber[2].

Was den Effekt der Bewegung betrifft, so wird mit Aristoteles alle Veränderung, alles Entstehen und Vergehen in der sublunaren Welt auf die Bewegung des Fixsternhimmels zurückgeführt. Als spezielle Wirkungen derselben wird noch die dünne Beschaffenheit der Luft und des Wassers, die Entstehung der Wärme und der Flamme genannt. Als Beispiel dafür, daß Bewegung Wärme hervorruft, erwähnt der Scholastiker, daß infolge der Umdrehung der obersten Sphäre und der dadurch entstandenen Reibung mit der nächstfolgenden der Äther entzündet wird[3]; er macht sich auch des Aristoteles irrige Meinung zu eigen, daß Blei (an Pfeilen oder Schleuderkugeln) durch die Bewegung zum Schmelzen gebracht wird[4].

---

[1] *A. a. O.* p. 435.

[2] *A. a. O.* p. 434: Causatur autem motus primo et principaliter a volutione caeli, cuius motus primus est et sempiternus, ut dicitur in *lib. de coel. et mund.*, neque similis est motui inferiorum corporali et visibili sive mutabili. Causa tamen est motus inferioris, quia motus rerum inferiorum generabilium procedit ex incorporali et uniformi motu orbium superiorum ut dicit Aristoteles ibidem. Über die Auffassung des Verf. bezüglich der Natur des Äthers s. S. 165 f.

[3] Andererseits soll der Äther wieder unveränderlich sein! (Vgl. S. 166) Nach Aristoteles wird daher auch nicht der Äther, sondern die Luft, welche unterhalb der Sphäre des im Kreise bewegten Himmelskörpers sich befindet, in Feuerhitze versetzt (vgl. *De cael.* II, 7 p. 289 a 28 [vgl. a 19]).

[4] Vgl. Arist. *a. a. O.* p. 289 a 23.

Im allgemeinen soll die Bewegung, wie im Anschluß an die Grundsätze der aristotelischen Naturwissenschaft ausgeführt wird, auseinanderreißend und lockernd wirken, wenn sie von der Mitte nach dem Umkreis geht, zusammenhäufend und verdichtend, wenn ihre Richtung die umgekehrte ist. Zu den physikalischen Effekten der Bewegung gesellen sich solche hygienischer Natur, wie Erhöhung des Appetites und bei Einnehmen von Laxativmitteln Förderung der Reinigung des Körpers. Hier bezieht sich der Verfasser auf die durch Constantinus Africanus zugänglich gemachten Aphorismen des Hippocrates [1].

Bezüglich der Messung der Bewegung liegt die kurze Bemerkung vor, daß diese nur im Hinblick auf den Raum erfolgen kann, in dem sie sich vollzieht [2].

Die Zeit.

Die Zeit gilt dem Scholastiker als der Maßstab, mit dem wir alle Veränderung messen. Von diesem Standpunkt aus definiert er sie als das Maß der veränderlichen Dinge [3]. Für die Richtigkeit seiner Ansicht verweist er zunächst auf „Aristoteles", der im *Liber de quinque substantiis* die Zeit als die Zahl bestimme, welche bei allem, was gezählt wird, zählt [4]. Abgesehen davon, daß er hiermit in Wahrheit Al-Kindi zitiert, irrt er sich auch sachlich, insofern Aristoteles ausdrücklich hervorhebt, daß die Zeit das Gezählte ist und nicht das, wodurch wir zählen [5]. Die andere Autorität, welche er anführt, ist Hraban, der die Zeit als die Ausmessung der veränder-

---

[1] *A. a. O.* p. 435. Was den zuletzt erwähnten Punkt betrifft, so wird auf des Hippocrates Rat hingewiesen: Si vis helleborum ducere, move corpus. Bartholomaeus bezieht sich hier auf *Aphor.* l. IV (Medicorum Graecorum opera quae exstant ed Kühn XXIII, 728 sq.).

[2] *A. a. O.* p. 435: Motus enim non potest mensurari nisi secundum mensuram spatii, in quo est motus.

[3] *A. a. O.* IX, 1 p. 436: Tempus est rerum mutabilium mensura.

[4] *A. a. O.* p. 436: ut dicit Aristoteles in *lib. de quinque substantiis:* Tempus est numerus numerans in omni eo, quod numeratur. Vgl. Al-Kindi, *De quinque essent.* V: Tempus ergo est numerus numerans motum (ed. Nagy 39, 26, vgl. 31, 3).

[5] Vgl. *Phys.* IV, 11 p. 219 b 8.

lichen Dinge entsprechend ihrer Bewegung und Ruhe bezeichne[1].

In den erwähnten Bestimmungen ist die Zeit durchweg in Beziehung zur Veränderung und Bewegung der Dinge gesetzt. Neben dieser mehr objektivistischen Auffassung der Zeit geht indessen eine subjektivistische einher. Nichts soll unsicherer und schwerer erfaßbar sein als die Zeit. Der Grund dafür ist der, daß sie, wie Isidor lehrt, nicht durch sich selbst, sondern nur durch die menschlichen Fähigkeiten erkannt werde[2]. Eine nähere Ausführung dieses Gedankens liegt nicht vor. Jene Bemerkung des berühmten Lehrers der Westgoten, die sich schon Hraban zu eigen gemacht hatte[3], scheint auf eine Ausführung Augustins zurückzugehen. Dort heißt es, daß der Geist die Zeit nicht außer sich, sondern in sich mißt[4] und zwar vermittelst einer dreifachen Tätigkeit, die der Erwartung, des Aufmerkens und der Erinnerung, so daß das, war er erwartet, durch dasjenige, worauf er zurzeit seine Aufmerksamkeit richtet, in die Erinnerung übergeht[5].

Nach Bartholomaeus ist der Begriff der Zeit scharf zu scheiden von dem der Ewigkeit. Er knüpft hierbei an den Standpunkt Augustins an; da für Aristoteles die Welt und damit zugleich auch alle Bewegung in ihr von Ewigkeit her existiert, konnte er bei dem griechischen Philosophen keinen Aufschluß

---

[1] *A. a. O.* p. 436: dicit Rabanus: Tempus est dimensio rerum mutabilium secundum motum et secundum moram. *Univ.* l. X (PL. III, 286 ff.), was zunächst in Betracht käme, fand ich diese Definition nicht. Im *Liber de computo* c. 9 (Pl. 107, 676 B) findet sich folgende: Tempus est mundi instabilis motus, rerum labentium cursus.

[2] *A. a. O.* p. 436: Tempore nihil incertius, nihil imperceptibilius, quia, ut dicit Isidorus, tempus per se non dignoscitur, sed solum per humanos actus. Vgl. Isid., *Etym.* V, 31, 9 (PL, 82, 218): tempus per se non intelligitur nisi per actus humanos.

[3] *De univ.* XXII, 7 (PL. 111, 292 D).

[4] *Conf.* XI, 27, 36 (PL. 32, 823 f.): In te anime meus, tempora metior... In te, inquam, affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt, et, cum illae praeterierint, manet. Ipsam metior praesentem, non eas, quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior.

[5] *A. a. O.* 28 n. 37 (824): in animo qui illud agit tria sunt: Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat, per id quod attendit, transeat in id quod meminerit.

erhalten. Mit dem Bischof von Hippo läßt er daher die Zeit einen Anfang gehabt haben und zwar mit den beweglichen Dingen und der Bewegung zugleich entstanden sein. Wenn diese einmal nicht mehr sein werden, führt er aus, dann hört auch die Zeit wieder auf und es besteht dann allein nur wieder die Ewigkeit[1]. Während die Zeit durch Anfang und Ende des kreatürlichen Seins begrenzt ist, ist dagegen die Ewigkeit ohne Grenzen.

Vermutlich unter dem Eindruck gleichfalls augustinischer Betrachtungen wird die Schnelligkeit, Flüchtigkeit und Unwiederbringlichkeit der Zeit betont. Bei allem anderen ist es möglich, ein Mehreres davon zu besitzen, nur nicht bei der Zeit; nicht zwei Momente vermögen wir hier jemals zugleich festzuhalten[2]. Sie ruht nicht einen Augenblick; das Gegenwärtige ist immer schon das Ende des Vergangenen und der Anfang des Zukünftigen. Und doch ist, hebt der Scholastiker andererseits hervor, nichts kontinuierlicher als die Zeit, da deren Teile sich unmittelbar aneinanderfügen[3].

Es sei noch bemerkt, daß der Verfasser den enzyklopädischen Zwecken seines Buches entsprechend sich nicht mit der philosophischen Erörterung begnügt. Der astrono-

---

[1] *A. a. O.* p. 436: tempus est . . . coaevum in rebus mutabilibus, ut dicit Augustinus. . . . cum motu enim et mobili incipit, quo penitus deficiente tempus finit, et ideo non erit in futuro, sed cessabit, quando nihil nisi aeternitas erit. Vgl. August., *De civit. Dei* XI, 6. (PL. 41, 321): Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est. Vgl. *a. a. O.* XII, 15 (363 f.). Schon Plato ließ die Zeit erst mit der Welt entstanden sein (vgl. S. 153 A. 2). — Auch die Autoren des zwölften Jahrhunderts erblickten den Unterschied von Zeit und Ewigkeit in gänzlichem Mangel der Bewegung. Sie schöpften dabei aber vorwiegend aus Boëthius. Um die Überzeitlichkeit Gottes zu kennzeichnen, knüpften Abälard, Petrus Lombardus, sowie der Verfasser des Hugo von St. Victor fälschlich zugeschriebenen Traktates *De anima* — die Belege s. bei Espenberger, *a. a. O.* S. 74 A. 4 u. 6 (Beitr. III, 5) — an die Worte des Boëthius an: Stabilis que manens das cuncta moveri (*De consol. philos.* III m. 9 n. 221 PL. 63, 758 A). Zur Unterscheidung der beiden Begriffe vgl. ferner noch Petrus Lombardus und Abälard an den von Espenberger, *a. a. O.* S. 74 A. 7 zitierten Stellen.

[2] Vgl. August., *Enarr. in Ps.* 38, 7; 76, 8 (PL. 36, 419; 976).

[3] *A. a. O.* p. 436—437.

mische Gesichtspunkt wird kurz gestreift, insofern für die Berechnung der Zeit die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht als maßgebend bezeichnet wird. Aus den hier näher eingehenden Ausführungen Bedas[1] schöpfend, weist er darauf hin, daß die einzelnen Völker bei der Berechnung selbst verschieden vorgehen; manche zählen von einem Tagesanbruch zum folgenden, andere beginnen wieder mit dem Sonnenuntergang[2].

Wie bei der Erörterung der Bewegung, so kommt es schließlich auch hier zur Entwicklung medizinischer Gedanken. Das betreffende Material entnimmt er ebenfalls wieder den Aphorismen des Hippocrates[3]. In naiver Weise von der philosophischen Betrachtungsweise in die hygienische unmittelbar übergehend sagt hier Bartholomaeus, nichts sei veränderlicher als die Zeit und darum nichts gefährlicher für den Körper, weil nach des Hippocrates Lehre die raschen Witterungsumschläge die meisten Krankheiten hervorrufen. In Zeiten von dauernder mittlerer Temperaturlage sei der körperliche Zustand ein guter, auch hätten Krankheiten dann eine günstige Krisis[4].

---

[1] Vgl. *De tempor.* c, 2 (PL. 90, 279—280).
[2] *A. a. O.* p. 436.
[3] Vgl. *Aph.* III ed. Kühn p. 719; 721.
[4] *A. a. O.* p. 436.

Die Metaphysik des Thomas von York († ca. 1260)[1].

Von **Dr. Martin Grabmann,** Wien.

Thomas de Eccleston hat uns die Namen der fünf ersten Franziskanerprofessoren an der Universität Oxford überliefert. Es sind dies Adam de Marisco, Radulfus de Colebruge, Eustachius de Normaneville, Thomas de Eboraco (von York) und Richardus (Rufus) Cornubiensis [2]. Von Adam de Marisco, Richardus Rufus und Thomas von York sind uns meist nur handschriftlich Werke erhalten. Über die Persönlichkeit und die hervorragende wissenschaftliche Befähigung des Thomas von York, der allein hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen soll, sind wir durch die Briefe seines ihm von Herzen zugetanen Lehrers und väterlichen Freundes Adam de Marisco vortrefflich unterrichtet [3]. P. Hilarius Felder hat aus diesen brieflichen Mitteilungen ein eindrucksvolles Lebens- und Charakterbild des Thomas von York entwerfen können [4]. So wertvolle Einzelzüge über das geistige Leben und Streben seines Schülers uns Adam de Marisco überliefert hat, so dürftig sind seine Angaben der äußeren Lebensdaten. Wir wissen vom Lebensgang des Thomas

---

[1] P. Ehrle, der schon lange vor mir sich Notizen über Thomas von York gesammelt, hat mich in liebenswürdiger Weise aufgefordert, meine eigenen Untersuchungen zu veröffentlichen. Hiefür, wie auch für sonstige Unterstützung bin ich zu bestem Dank verpflichtet. Dankenswerte Mitteilungen machte mir auch Dr. Rackl in Rom.

[2] Tractatus Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston, *De adventu fratrum Minorum in Angliam.* Edidit A. G. Little, Paris 1909, 63 sq. Vgl. über diese Magistri auch A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford,* Oxf. 1902, 134—175.

[3] *Fr. Adae de Marisco Epistolae,* ed. Brewer, *Monumenta Franciscana* I, London 1858.

[4] P. Hilarin Felder O. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden,* Freiburg 1904, 297—301.

von York nicht viel mehr als, daß er 1253 den Lehrstuhl in Oxford bestieg, später in Cambridge dozierte und um 1260 starb. Für die Stellung unseres Franziskanertheologen in der Gelehrtengeschichte des 13. Jahrhunderts ist charakteristisch, daß er dem mit Robert von Lincoln befreundeten Kreise der älteren Oxforder Franziskanertheologen zugehört und zeitlich in seiner lehramtlichen und literarischen Tätigkeit mit Bonaventura zusammenfällt[1]. P. Ehrle reiht Thomas von York in die zweite von den fünf Perioden ein, in die er die Geschichte der älteren vorskotistischen Franziskanerschule gliedert. Es ist dies die unmittelbar an die Begründer der Schule: Alexander von Hales, Robert von Lincoln, Johannes de Rupella, Odo Rigaldus, Wilhelm von Melitona sich anschließende Epoche des hl. Bonaventura und seiner Zeitgenossen[2].

Als sicher echte Veröffentlichungen des Thomas von York erwähnt Felder im Anschluß an Leland und Sbaralea einen Kommentar zum Ecclesiastes und ein Werk, das den Titel trägt: Fr. Thomae de Eboraco super Metaphysicam Aristotelis[3]. Den Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophiegeschichte interessiert selbstverständlich vor allem das letztere Werk, da ein großes ausschließlich der Metaphysik geweihtes Werk aus der Zeit unmittelbar vor Thomas von Aquin sicherlich eine beachtenswerte Erscheinung ist. Außerdem muß man für jeden neuen Eintrag in das Bild der älteren Franziskanerschule dankbar sein, zumal wenn diese Ergänzungen die Zeit vor der Entfaltung der Schule Bonaventuras aufzuhellen geeignet sind.

Die älteren bibliographischen Werke, auch Bale und Wadding, kennen das metaphysische Werk unseres Thomas von York nicht. Der erste, der es in Erwähnung bringt, ist ohne Zweifel

---

[1] Über das Verhältnis des Adam von Marisco zu Robert Großeteste vgl. neuestens L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Großeteste, Bischofs von Lincoln,* Münster 1912, 3* Anm. 1, wo auch die ältere Literatur angegeben ist.

[2] Ehrle in einer „unvergeßlichen Abhandlung" (vgl. Reinhold Seeberg, *Theologisches Literaturblatt* 1912, 129) über: *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, Zeitschrift für kath. Theologie,* 1883, 40.

[3] Felder *a. a. O.* 301.

Sbaralea († 1763). In einer wertvollen Gelehrtengeschichte des Franziskanerordens führt er unter den Schriften des Thomas von York auch auf: Scriptum Metaphysicae Fr. Thomae de Eboraco Ord. Min. exstat Florentiae in Bibliotheca S. Crucis scamn. 13 versus claustrum, cod. n. 552 in fol. incip.: Si quaeris sapientiam, quae pecuniam tibi sicut thesauros etc.[1]. Jetzt befindet sich diese Handschrift mit so vielen anderen wertvollen Manuskripten der Franziskanerschule, die einst dem Kloster S. Croce gehörten, in der Biblioteca nazionale centrale zu Florenz. Beachtenswert ist, daß Sbaralea nur von einem Scriptum Metaphysicae, nicht aber von einem Scriptum super Metaphysicam Aristotelis redet. Es ist deswegen nicht ganz richtig, wenn Felder bemerkt[2]: „Ein weiteres Werk unter dem Titel Fr. Thomas de Eboraco super Metaphysicam Aristotelis fand Sbaralea usw." In neuerer Zeit haben auch P. Ehrle[3] und M. de Wulf[4] auf dieses metaphysische Werk des Thomas von York aufmerksam gemacht.

Außer der Florentiner Handschrift ist uns noch eine zweite Handschrift dieses Scriptum Metaphysicae im Cod. Vat. lat. 4301 erhalten[5]. Der geschriebene Handschriftenkatalog der vatikanischen Bibliothek bemerkt zu diesem Kodex: Sapientialis liber sic inscriptus. Anon., divisus in libros septem, in quo theologiae et philosophiae summa habetur. Ich hatte mich in den Jahren 1901 und 1906 etwas mit diesem anonymen Werk beschäftigt, ohne es identifizieren zu können. Eine eingehende

---

[1] Fr. Jo. Hyacinthi Sbaralea, *Supplementum et Castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos,* Romae 1806, 675. Die Angabe des Initium bei Sbaralea ist nicht ganz richtig, sie enthält Lesefehler.

[2] *A. a. O.* 301. [3] Ehrle *a. a. O.*

[4] M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*[4], Louvain-Paris 1912, 371.

[5] Ein weiterer Kodex ist mir bei Durchsuchung der gedruckten und ungedruckten Handschriftenkataloge nicht begegnet. Auch bei G. A. Little, *Initia Operum Latinorum quae saeculis XIII. XIV. XV. attribuuntur,* Manchester 1904, findet sich dieses Werk nicht verzeichnet. Desgleichen auch nicht in den ungedruckten Initienverzeichnissen von Hauréau und Meyer-Schmeller, wie mir H. Dr. Rackl in Rom, der für mich in den vatikanischen Abschriften diese wertvollen Initienverzeichnisse (Schedario Hauréau und Schedario Meyer-Schmeller) nachsah, mitteilte.

Untersuchung der Handschrift, die ich zu Ostern 1912 anstellen konnte, ließ mich erkennen, daß es sich hier um die Metaphysik des Thomas von York handelt. Der Verfasser dieses anonymen Werkes führt sich als „ego minorum minimus“, also als Franziskanertheologen ein.

Am Schluß des Textes (fol. 195^{v}) vor Beginn des Kapitelverzeichnisses lesen wir von der gleichen Hand die Notiz De Eboraco[1], ein Hinweis darauf, daß der Autor des Werkes ein Theologe, ein Franziskanertheologe mit der Bezeichnung De Eboraco (von York) ist. Die damit begründete Annahme, dies sei Thomas von York, findet ihre volle Bestätigung und Gewißheit dadurch, daß der vatikanische Liber sapientialis dasselbe Initium: Si quesieris sapientiam und denselben Text aufweist wie das benannte Scriptum Metaphysicae des Thomas de Eboraco der Florentiner Handschrift.

Die folgende Skizze über die Metaphysik des Thomas von York stützt sich auf den Text der vatikanischen Handschrift. Diese ist ein Pergamentkodex in folio, geschrieben von einer Hand des 13. Jahrhunderts, und umfaßt 199 Bläter, wovon fol. 1^{r}—194^{v} den Text und fol. 195^{v}—199^{r} ein nicht vollständiges Kapitelverzeichnis enthalten. Die Bemerkung am Schlusse des Textes: Explicit liber V^{us} (soll VI^{us} heißen) quem non complevit morte preventus sagt uns, daß auch dieses Werk wie fast alle theologischen Summen der Hochscholastik ein Torso geblieben ist. Zugleich ersehen wir hieraus, daß Thomas von York noch 1260 an dieser Schrift arbeitete.

Um nun im Umriß — für eine eingehende Würdigung steht hier der Raum nicht zur Verfügung — diese umfassende scholastische Publikation inhaltlich und philosophiegeschichtlich zu untersuchen und zu bewerten, so läßt sich alsbald feststellen, daß wir hier nicht einen Kommentar zur aristotelischen Metaphysik, sondern eine selbständige Leistung, eine großangelegte systematische Darstellung der Metaphysik vor uns haben. Es

---

[1] Fol. 195^{v}: Incipiunt capitula primi libri Metaphysice . . . de Eboraco. Vor „De Eboraco“ ist ein Wort radiert. Ohne Zweifel stand hier Fr. Thome. Beachtenswert ist noch, daß hier das ganze Werk als Metaphysica bezeichnet ist.

steht denn auch an der Spitze des Inhaltsverzeichnisses (fol. 195^v) die Überschrift: Incipiunt capitula primi libri, Methaphysice.

An den Beginn des ersten Buches und des ganzen Werkes ist ein mit warmer Begeisterung geschriebenes Lob der Weisheit gestellt, dem als Motto der Bibeltext: „Si quaesieris eam (sc. sapientiam) quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis illam, tunc intelliges timorem Domini, et scientiam Dei invenies“ (Prov. 2, 4 u. 5) zugrundegelegt ist.

Wir sollen dem studium sapientiae uns hingeben, weil die Weisheit von Gott stammt, Gottes Gabe ist, weil sie die Laster verscheucht, Verachtung dieser Erdendinge in uns hervorruft, dem Leben Form und Richtung gibt und schließlich die Tugenden in die Seele senkt[1]. Dem Scholastiker schwebt unter Weisheit hier die Philosophie vor. Er ergeht sich deshalb im Anschluß an dieses Lob der Weisheit in längeren Ausführungen darüber, wie die Philosophen, wenn auch manches Falsche, so doch recht viel Wahres gesagt haben, wie Gott gerade durch die philosophischen Wissenschaften der Menschheit so viel Gutes erwiesen hat, wie man sich für das freilich recht schwierige Studium der Philosophie erwärmen soll usw.[2]. Dieses entschiedene Eintreten für das philosophische Studium, dieser Hinweis auf den Wahrheitsgehalt auch der antiken Philosophie läßt unseren Franziskanertheologen in einem vorteilhaften Gegensatz zu seinen späteren spiritualistischen Ordensgenossen, die wie z. B. Petrus Johannis Olivi in seiner Abhandlung De perlegendis philosophorum libris eine schroffe Stellung gegen Philosophie und Philosophen eingenommen haben, erscheinen[3].

---

[1] Capitulum primum ponendo rationes, quod sapientia sit querenda et investiganda, ex quibus colliguntur ipsius laudes et querentium utilitates. — Diese rationes sind folgende: quod omnis sapientia sit a deo, quod sapientia sit donum dei, quod sapientia sit vitiorum fugativa, quod sapientia operetur contemptum huius mundi, quod informet vitam, quod inserat virtutes (fol. 2^r).

[2] Capitulum tertium in ostendendo, quod philosophi quamvis multa falsa, tamen multa vera dixerunt et unde etiam in ponendo plurimus utilitates, quas providit Deus hominibus ex scientiis philosophicis et de causis monentibus ad philosophie studium ex quibus infertur aggressis huius operis et in destarandi eius difficultatem (fol. 3^v).

[3] Vgl. Ehrle, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften.* Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III (1887), 480 f.

Nachdem Thomas von York in drei einleitenden Kapiteln die „laudes et utilitates sapientie" ins Licht gestellt hat, gibt er im 4. Kapitel eine Analyse der Begriffe sapientia, scientia, philosophia, wobei er sapientia und philosophia gleichsetzt. Im weiteren Verlauf verbreitet er sich über die Einteilung der Philosophie und gibt eine kurze Anweisung über die Stufen- und Reihenfolge, die bei der Aneignung des philosophischen Wissens einzuhalten ist[1].

Thomas von York will in seinem Liber sapientialis, in seiner Metaphysica das philosophische Wissen „de creatore et creaturis", über das ungeschaffene alles schaffende göttliche Sein und über das geschöpfliche Sein bieten. Damit ist die Haupteinteilung des Werkes angekündigt. Das erste Buch vom 4. bis zum 45. und letzten Kapitel (fol. 4^v—39^v) ist der philosophischen Gotteslehre gewidmet, welche als die erste, die erhabenste, nützlichste und schwierigste Wissenschaft in einleitenden Darlegungen erwiesen wird. Die Untersuchungen über die Erkennbarkeit des Daseins Gottes, über die Gottesbeweise, wobei im Kapitel 8 (fol. 8^r) auch über das ontologische Argument verhandelt wird, über den Monotheismus sind scharfsinnig und ziemlich eingehend geführt. Der Hauptsache nach hält sich diese spekulative Gotteslehre auf philosophischem Boden. Die Trinitätslehre wird nur im 14 Kapitel (fol 11^v) durch die den Scholastikern geläufige Fragestellung, ob in Aussprüchen der antiken Philosophen die Dreipersönlichkeit Gottes angedeutet sei, berührt[2]. An die Lehre vom Dasein Gottes reiht sich die Erörterung über Gottes Wesen und Eigenschaften[3]. Zunächst (cap. 16 fol. 13^v) wird dargetan, daß von Gott keine eigentliche

---

[1] Capitulum quartum in ponendo convenientiam et differentiam nominum sapientie, scientie et philosophie et in dividendo summatim sapientiam seu philosophiam et de ordine addiscendi philosophium (fol. 4^v).

[2] Cap. 14^m in ponendo sermones philosophorum, quibus videtur insinuari trinitas personarum benedicta (fol. 11^v). Zur Geschichte dieser Fragestellung in der Scholastik vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* II, Freiburg 1911, 198 f.

[3] Ut iam impleta est inquisitio de Deo prima videlicet an sit et an unus sit, tentabo nunc aggredi inquisitionem secundam, que de Deo est. Hec est de proprietatibus eius videlicet, quid sit nomine (fol. 12^v).

Definition gegeben werden könne, sondern nur Umschreibungen (descriptiones) des göttlichen Wesens möglich seien. Unser Scholastiker stellt nun in ausführlichster Form (fol. 13^v—20^r) diese umschreibenden Wesensbestimmungen Gottes zusammen, wie er sie bei den sapientes Dei d. h. bei den Kirchenvätern bzw. Theologen und bei den philosophi vorgefunden und sich gesammelt hatte. Er will auf diese Weise sich einigermaßen die Frage, quid sit Deus, zurechtlegen und beantworten[1].

Es kommen zunächst (fol. 13^v—17^v) 49 Aussprüche von Kirchenvätern und Theologen über Gottes Wesen. Den Hauptanteil hieran hat Augustinus, dem nahezu 40 Zitate in der Regel mit Angabe der Fundstelle entnommen sind. Außerdem kommt Augustin etliche Male als Überlieferer platonischer Aussprüche, die hier bei den Theologen untergebracht sind, zu Worte. Außerdem sind noch Gregor d. Gr., Anselm von Canterbury (Proslogium u. De fide Trinitatis et incarnatione Verbi) mit ein paar Texten vertreten. Jetzt folgen die Ausführungen der Philosophen über Gottes Wesen, 26 an der Zahl[2]. An der Spitze steht Boethius, der obwohl Katholik doch wegen seiner vornehmlich philosophischen Richtung unter den Philosophen aufgezählt wird. Auch als Gewährsmann für ein Apulejuszitat wird der letzte Römer aufgeführt. Als weitere philosophische Zeugen für die Bestimmung des göttlichen Wesens werden Plato (Timaeus), Aristoteles, Cicero, Seneca, Macrobius, Secundus, Hermes Trismegistos, Albumazar und Averroes aufgerufen. Aristoteles wird immer „secundum expositionem Averrois" zitiert. In diesen den „philosophi" entnommenen Sätzen kommen Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten vor, wie z. B. Hermes Trismegistos als Verfasser des Liber de sex principiis uns entgegentritt[3]. Auf diese mit verhältnismäßig reichem Material ausgestattete Abhandlung über das Wesen Gottes folgt die Erörterung

[1] Cap. 16^m in ostendendo quod deus non habet diffinitionem et in recolligendo descriptiones eius, quas ponunt sapientes Dei et in exponendo eas ex quibus liquere potest, quid sit ipse Deus (fol. 13^v).

[2] Postquam hec premissa sunt de quiditate Dei secundum sermones sapientium Dei, adiciam nunc descriptionem eiusdem quam dixerunt philosophi et exponam eas (fol. 17^v).

[3] Fol. 19^v.

der Eigenschaften Gottes, die hauptsächlich um das Wissen und die Güte Gottes sich bewegt. Beim göttlichen Wissen ist sehr eingehend (fol. 24^{v}—29^{v}) die Lehre von den göttlichen Ideen besprochen, wobei die aristotelische Kritik an der platonischen Ideenlehre (cap. 30 fol. 28^{v}) eine ziemlich ausgedehnte Darstellung findet[1]. Mit dem anregend geschriebenen Abschnitt über die Güte Gottes ist eine umfassende Untersuchung über Providenz und Fatum (von 34^{v} ab) verknüpft. Auf fol. 40^{r} beginnt das 2. Buch, das den zweiten Hauptabschnitt des ganzen Werkes, die philosophische Betrachtung des geschöpflichen Seins eröffnet und zunächst das Entstehen des Seienden im Allgemeinen beleuchtet[2]. Hierbei ist von Kap. 4—6 (fol. 42^{r}—44^{r}) die Frage nach dem Weltanfang eingehend behandelt mit Würdigung aller für und gegen die Ewigkeit der Welt angeführten Argumente. Er bezieht sich hierbei ausfürlich auf Moses Maimonides[3]. Der größte Teil der 32 Kapitel dieses zweiten Buches ist der Darstellung der Lehre von Materie und Form (fol. 52^{v}—67^{v}) gewidmet.

Das fol. 70^{r} beginnende 3. Buch führt uns mitten in die Probleme der *φιλοσοφία πρώτη*, der Metaphysik im eigentlichen Sinne ein[4]. Nachdem Thomas von York im vorhergehenden

---

[1] Cap. 30^{m} in recolligendo summatim rationes Aristotelis, quibus impugnat Platonis positionem de ydeis et in declarando, quomodo contradicit ei et quomodo non; ex quibus omnibus manifestum est, quis est verus modus ponendi ydeas et quis non (fol. 28^{r}).

[2] Post tractatum de creatore secundus tractatus de creaturis, cuius in principio exitus creaturarum a creatore declarandus est (fol. 40^{r}).

[3] Cap. quartum in ponendo opiniones principales circa mundi antiquitatem et inducendo rationes sapientium mundi, propter quas probant mundum antiquum (fol. 42^{r}). — Cap. quintum in declarando intentionem Aristotelis circa propositiones suas, quas induxit pro mundi antiquitate et in distinguendo opiniones hominum circa hoc et in respondendo argumentis pro mundi antiquitate adductis (fol. 43^{r}). — Cap. sextum in adducendo rationes antiquorum pro mundi novitate secundum recitationem Rabbi Mosse et in ponendo rationes ex sermonibus philosophorum assumptas, quod mundus novus sit et non antiquus (fol. 43^{v}).

[4] Hiis ita premissis de productione entium in communi loquar, nunc de ente secundum quod est ens et de hiis que sunt entis per se. Hec autem consideratio nullius est scientie particularis, cuius est pertractare de aliqua parte entis . . . sed potius philosophie prime, que considerat principia et

Buche „De productione entium in communi“ gesprochen, will er nun den Seinsbegriff selbst zum Gegenstand tiefgehender spekulativer Untersuchung machen. Seine Aufgabe soll es jetzt sein, wie er in wörtlicher Anlehnung an Aristoteles bemerkt, „das Seiende als Seiendes und das demselben an und für sich Zukommende“ ins Auge zu fassen. Es ist diese Erörterung nicht Sache einer Spezialwissenschaft — diese hat nur einen Teil, einen Ausschnitt des Seienden zum Vorwurf — sondern vielmehr eigenstes Arbeitsgebiet der „ersten Philosophie“, welche die Prinzipien und höchsten Ursachen des Seienden als Seienden betrachtet. Diese Wissenschaft ist auch wahre Weisheit, da ja nach Aristoteles die Weisheit ein Wissen von den ersten und höchsten Ursachen ist. Die von unserem Scholastiker hier mit Berufung auf Aristoteles und Averroes noch weitergeführte Charakteristik der „prima philosophia“ ist ein beachtenswertes Beispiel dafür, wie die aristotelische Auffassung von der Metaphysik sich in der Scholastik, näherhin in der Scholastik unmittelbar vor Thomas reflektiert hat[1]. Die 35 Kapitel dieses 3. Buches (fol. 70^r—105^v) enthalten eine ausgedehnte Lehre vom Seinsbegriff, sodann eine ausführliche Darstellung der Ursachenlehre und schließlich scharfsinnige Erörterungen über die transzendentalen Bestimmungen des Seins, speziell über die Begriffe des Vollkommenen, Guten und Bösen.

Diese rein metaphysischen Erörterungen setzen sich im 4. Buche (fol. 106^r—141^v) fort, das in nicht weniger als 48 Kapiteln von den Einteilungen des Seins (De divisionibus entis) handelt und eine ungemein ausgedehnte Substanz und Akzidenzlehre bietet. Die Unterscheidung von substantia prima und substantia secunda leitet schon im 6. Kapitel (fol. 110^v) zur Universalienlehre über, die bis cap. 11 (fol. 115^v) ausschließlich

causas ultimas, que sunt entis simpliciter et per se, secundum quod habetur ab Aristotele 4. met. c. 1 et Averroe super eundem locum. Et propter hoc hec scientia vera sapientia est, quia sapientia est primarum et altissimarum causarum constituta scientia, secundum quod dicit Aristoteles 1. met. post principium (fol. 70^r).

[1] Über den Begriff der Metaphysik bei Aristoteles und in der Scholastik vgl. Cl. Baeumker, *Witelo,* Münster 1908, 275 ff.

entwickelt wird. Man wird nicht leicht bei einem Autor des 13. Jahrhunderts das Universalienproblem so nach allen Seiten und in all seinen Verzweigungen erörtert finden als gerade hier bei Thomas von York. Sein persönlicher Standpunkt deckt sich mit dem des gemäßigten Realismus. — In der Akzidenzlehre ist die Kategorie der Quantität besonders gründlich dargestellt.

Im 5. Buche (fol. 142^{r}—171^{r}) wird durch volle 31 Kapitel hindurch die schon früher teilweise behandelte Lehre von den transzendentalen Eigenschaften des Seins weitergeführt. Zuerst wird die metaphysische Theorie der Einheit und Vielheit vorgelegt. Hieran schließen sich sehr umfassende Ausführungen über Wahrheit und Falschheit. Die Exposition und kritische Würdigung der verschiedensten Meinungen über die Natur des Wahren und Falschen zeigt uns, welch lebhafter Diskussion dazumalen der Wahrheitsbegriff unterstand. Namentlich wird in Disputationsform die Frage verhandelt, „an sit una veritas sola an plures“, eine Fragestellung, die mit Berufung auf Anselm von Canterbury auch bei Alexander von Hales [1], Robert Großeteste [2], später in anderer Formulierung auch bei Thomas von Aquin sich findet [3]. Es sind demnach volle drei Bücher ausschließlich mit Erörterungen der allgemeinen Metaphysik ausgefüllt.

Das sechste Buch (fol. 171^{r}—194^{v}) nimmt die spezielle Metaphysik in Angriff, handelt „de ente in speciali“ oder wie Thomas von York sich auch ausdrückt „de his que subsunt enti“. Diese spezielle Metaphysik gliedert sich in die Lehre von der Welt im Allgemeinen und in die Lehre von den Teilen der Welt. Der Abschnitt von der Welt im Allgemeinen bespricht auch in ziemlich lebhafter Weise die Theorie einer Weltseele. Mit Kapitel 16 (fol. 185^{v}) beginnen psychologische Untersuchungen, denen eine Einführung über Erhabenheit, Nutzen, Schwierigkeit und Notwendigkeit der Seelenlehre, über

[1] *S. th.* I, q. 15 m. 5 u. 6.

[2] L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Großeteste,* Münster 1912, 130—143.

[3] *De Verit.* q. 1 a. 4.

die Stellung der Psychologie zu anderen Wissenschaften und auch über die Methode der Seelenforschung vorangestellt ist [1]. Es ist diese Psychologie ein Fragment geblieben, da mit Kapitel 25 das ganze Werk abbricht, weil der Tod dem philosophischen Forschen unseres Scholastikers ein allzu frühes Ende bereitete. Die wenigen Kapitel der Psychologie sind hauptsächlich dem Erweis der Substantialität der Seele gewidmet. Die letzte Frage der metaphysischen Psychologie, die noch in Angriff genommen und lebhaft erörtert ist, ist das Problem der Einfachheit der Seele.

Zum Schluß noch ein kurzes Wort zur philosophiegeschichtlichen Würdigung der Metaphysik des Thomas von York. Aus unserer gedrängten Übersicht über den reichen Inhalt dieses scholastischen Werkes läßt sich einigermaßen auf seine Stellung im Werdegang der scholastischen Philosophie schließen. Wir haben hier eigentlich die einzige große Darstellung des Systems der Metaphysik aus der Ära der Hochscholastik vor uus. Die metaphysische Literatur des 13. Jahrhunderts tritt uns sonst teils in Form von Aristoteleskommentaren, teils in Opuscula oder monographischen Spezialuntersuchungen, teils in Artikeln der Quodlibeta und Quaestiones disputatae entgegen. Zu einem guten Teile sind Probleme der allgemeinen Metaphysik in die theologischen Summen hineingearbeitet, wie z. B. das vierte Buch der Summa Ulrichs von Straßburg im 2. Traktat eine ausführliche gut gegliederte Ontologie uns darbietet [2]. Hier in der Metaphysik des Thomas von York haben wir ein ausführliches selbständig disponiertes System der Metaphysik vor uns und zwar aus den Jahren 1250—1260, also aus einer Zeit, da Albert d. Gr. seine Erklärung der aristotelischen Metaphysik

---

[1] Diese Psychologie beginnt (fol. 185v) also: Inter scientias speculativas et activas, naturales et sapientiales non modicum obtinet locum, que est de anima.

[2] Vgl. M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Straßburg,* Zeitschrift für kath. Theologie 1905, 488 f., wo eine Inhaltsübersicht über Ulrichs System der allgemeinen Metaphysik gegeben ist. Zur Eigenart der metaphysischen Spekulation Ulrichs siehe die vortreffliche Cha akteristik derselben bei Baeumker, *Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters,* Straßburg 1912, 23 f.

fertigstellte [1] und Thomas von Aquin noch nicht intensiveren Aristotelesstudien sich hingab. Philosophiegeschichtlich beachtenswert ist auch die Tatsache, daß ein Franziskanertheologe, ein Vertreter der älteren Franziskanerschule, Verfasser dieser großen Metaphysik gewesen ist.

Nicht zu übersehen ist ferner die Anwendung des Begriffes Metaphysik nicht bloß auf die Fragen der eigentlichen Ontologie, sondern auch auf naturphilosophische und psychologische Themata. Die in neueren lateinischen Lehrbüchern der scholastischen Philosophie [2] vertretene Auffassung, daß die eigentliche Metaphysik bei den Scholastikern am Schlusse der theoretischen Philosophie steht und daß Naturphilosophie und Psychologie als Physik (= Philosophia naturalis) der Metaphysik vorangehen, diese Auffassung findet hier durch die umfassendste Darstellung der mittelalterlichen Metaphysik eine bedeutsame Einschränkung [3]. Thomas von York unterscheidet klar und deutlich zwischen der philosophischen Untersuchung: „De ente secundum quod est ens et de his que sunt entis per re" und „De ente in speciali, de his, que subsunt enti", also zwischen den zwei Hauptteilen metaphysischer Betrachtung, die wir allgemeine und spezielle Metaphysik nennen. Außerdem stellt er die allgemeine Metaphysik vor die spezielle.

---

[1] Zur Abfassungszeit des Metaphysikkommentars Alberts d. Gr. siehe Mandonnet, *Revue Thomiste* V (1897), 102. Eine Darstellung der Chronologie von Alberts Schriften wird J. A. Endres bringen.

[2] Vgl. P. E. Hugon O. P., *Cursus philosophiae thomisticae I Logica*, Parisiis 1903, 11; P. J. Gredt O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-scholasticae*, Friburgi Brisgovae 1909 I, 1 f.

[3] In den Wissenschaftseinteilungen und bei didaktischen Exkursen über die Reihenfolge des Erlernens der philosophischen Fächer stellen die Scholastiker des 13. Jahrh. freilich in der Regel die (allgemeine) Metaphysik an den Schluß der theoretischen Philosophie. So z. B. Thomas von Aquin in einem Kommentar zu Boethius de trinitate q. 5 a. 1 ad 9m. Vgl. auch L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae*, Münster 1903, 376 f. (Klassifikation der Wissenschaften bei Thomas von Aquin und Robert Kilwardby). Boethius von Dacien, der mit Siger von Brabant zusammengenannte Pariser Philosoph, will in folgender Reihenfolge die aristotelischen Schriften aus didaktischen Erwägungen heraus kommentieren: „Nos eorum ordinem sequentes primo logicam, secundo moralem philosophiam, tertio naturalem, quarto mathematicam, quinto metaphysicam sive scientiam divinam ad communem studentium profectum exponemus." Cod. Erlang. 380 fol. 92r.

Die nähere Beschäftigung mit der Metaphysik des Thomas von York dürfte sich auch vom Standpunkte der Quellenanalyse aus verlohnen. Wir haben es hier mit einer systematischen Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik zu tun, die für die Zeit vor den Aristotelesstudien des Aquinaten ohne Zweifel ein wichtiges Dokument der Aristotelesbenützung vorstellt. Aus der Prüfung der so reichen Aristoteleszitate bei Thomas von York könnte manch neuer Lichtstrahl auf die noch vielfach dunklen Fragen der Aristotelesrezeption im 13. Jahrhundert fallen. Aristoteles wird von unserem Scholastiker meist „secundum expositionem Averrois", in der Deutung des Averroes vorgeführt. Überhaupt ist die arabisch-jüdische Philosophie in umfangreicher Weise in dieses System der Metaphysik hineingearbeitet. Außer Averroes begegnen uns Avicenna, Algazel, Avencebrol, Moses Maimonides usw. Auch hier wäre es der Mühe wert, die Stellungnahme unseres Scholastikers zur arabischen Philosophie im einzelnen ins Auge zu fassen und dann einen Vergleich anzustellen mit der Art und Weise, wie Albert d. Gr. und noch mehr Thomas von Aquin die arabisch-jüdische Spekulation aufgefaßt, verwertet und kritisiert haben. Diese und noch andere philosophiegeschichtliche Erwartungen, die sich schon beim Durchblättern der Metaphysik des Thomas von York einstellen, lassen uns am Schlusse dieser bescheidenen Gabe für den Begründer und Herausgeber der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters den Wunsch in die Feder fließen, es möchte der sich immer mehr erweiternde Kreis scholastischer Textpublikationen auch die Metaphysica Fr. Thomae de Eboraco in sich aufnehmen.

Die Ästhetik Bonaventuras.

Nach den Quellen dargestellt von **Dr. E. Lutz,** Limburg a. d. Lahn.

I. Stand der Frage.

Die Schönheitslehre Bonaventuras liegt in einer quellenmäßigen Bearbeitung noch nicht vor. Dr. Künzle O. F. M. nahm in einem Aufsatze: St. „Bonaventura und die moderne Ästhetik“ [1] das Thema nur zum Teil in Angriff. In einem anderen Aufsatze Dr. Minjons über den „Schönheitsbegriff in der Hochscholastik“ [2] wird der Name Bonaventuras nicht einmal genannt, und doch werden Alexander von Hales und Albertus Magnus erwähnt, die hinsichtlich dieser Frage weit hinter der Bedeutung Bonaventuras zurückbleiben. Wir stützen uns darum bei vorliegender Arbeit einzig auf die Quellen. Zu einem beiläufigen Vergleiche der einzelnen Ausführungen mit den entsprechenden des Thomas von Aquino wird uns die Schrift De Wulfs über die Ästhetik dieses Scholastikers öfters Dienste leisten müssen.

II. Die Quellen der Ästhetik Bonaventuras.

Der Rahmen dieser Schrift würde bedeutend erweitert werden müssen, wollte man die mannigfaltigen Ausführungen eines Schriftstellers wie Bonaventura wiederum bis zu ihren ersten Quellen zurückverfolgen. In anderem Zusammenhange wurde auf die versöhnende und vermittelnde Tendenz der Schriften unseres Scholastikers hingewiesen [3]. Wir begegneten

[1] *Schweizerische Rundschau* 1906 07, Heft 3, S. 197 ff.

[2] *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft,* 25. Jahrgang, 2. Heft, Fulda 1912.

[3] Vgl. *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalt.,* Bd. VI, 4—5. *Die Psychologie Bonaventuras.*

dort den Namen eines Plato, Aristoteles, der Neuplatoniker und Neupythagoreer. Ferner wurden Augustin, Johannes Damascenus, die Hauptvertreter der jüdisch-arabischen Philosophie und endlich ein Werk erwähnt, das durch seinen sagenhaften Autor während des ganzen Mittelalters in heiligem Ansehen stand, die pseudo-dionysische Schrift: De Divinis Nominibus. Das alles sind auch Autoritäten unseres Scholastikers auf ästhetischem Gebiete. Das Unsichere und Schwankende, das durch diese Aufnahme der heterogensten Elemente in die Psychologie Bonaventuras eindrang, hat nun auch seine Ästhetik nicht unberührt gelassen. Es will uns darum keineswegs gelingen, Bonaventura bis in die Seitenpfade der Hegelschen oder Volkeltschen weit verzweigten Ästhetik hinein überall als vorbildlichen Modernen zu verfolgen [1]. Allerdings finden wir eine Reihe von ästhetischen Gedanken in seinen Schriften zerstreut, die trotz der Jahrhunderte, welche uns von ihm trennen, sich mit den bedeutendsten neueren Ästhetikern bis auf Kant herab zu freundlichen und gleichartigen Assoziationen vereinigen.

III. Methode der Ästhetik Bonaventuras.

De Wulf bezeichnet in seiner Untersuchung über die Ästhetik des Thomas von Aquin die Ästhetik des Mittelalters als „fragmentarisch“ [2]. Wir deuteten die Gültigkeit dieses Satzes für Bonaventura bereits an, indem wir sagten, seine ästhetischen Ausführungen lägen in seinen Werken zerstreut vor uns. Wenn schon spezielle Untersuchungen über die Seele dem vorwiegend theologischen Interesse der Scholastiker fernlagen, wieviel mehr noch solche ästhetischen Inhaltes. Die theologischen Fragen über sittliches Handeln, Lohn und Strafe im Jenseits, Erkenntnis Gottes und Vereinigung der geschaffenen endlichen Kreatur mit dem unendlichen Schöpfer regten zum Nachdenken und zur Diskussion über das Leben und das Wesen der Seele an. Die verbindenden Fäden zwischen Theologie und Ästhetik lagen aber nicht so sehr auf der Oberfläche, das

[1] Vgl. dagegen Dr. Künzle *a. a. O.*

[2] *Études historiques sur l'esthétique de Saint Thomas d'Aquin* par Maurice de Wulf, Louvain 1896.

Interesse, die wohlerkannten Beziehungen zwischen beiden Gebieten bis ins einzelne hinein zu verfolgen, war gering. Die Spekulationen über den einstmaligen Genuß und Besitz Gottes als der höchsten Schönheit und Freude, die noch keines Menschen Auge geschaut und noch kein Herz empfunden, führten die Scholastiker zwar hinüber auf das Gebiet des Ästhetischen, zum Bestimmen des Schönheitsbegriffes und zur Analyse des ästhetischen Eindruckes. Aber es leuchtet ein, wie abhängig die Behandlung derartiger Fragen immer blieb, und daß von einer gewaltigen Förderung der Ästhetik über Plato, Aristoteles und Augustin, kurz über die vorliegenden Quellen hinaus, dabei kaum die Rede sein kann. Fügen wir gleich hinzu, daß Bonaventura, allerdings nur in einem ganz bestimmten Sinne, die Schönheitsschwärmerei — appetitus videre pulchra — als eine ziemlich gefährliche Neugierde und darum als etwas Tadelnswertes bezeichnet[1], und wir werden dann vielleicht mit Recht selber eine gewisse Skepsis in die Untersuchung dieser Frage bei Bonaventura mit herübernehmen. Diese darf uns allerdings nicht hindern, jede gesunde und positive Weiterentwickelung anzuerkennen. Der Historiker der mittelalterlichen Philosophie und Ästhetik wird solche Resultate, so klein sie auch in sich sein mögen, um so höher anschlagen, als Mittel und Anregung zu derartigen Betrachtungen fast vollständig fehlten. Sonderbar! Ist doch das 13. Jahrhundert, die Blüteperiode scholastischer Wissenschaft, zugleich auch diejenige mittelalterlicher Kunst, die Entstehungszeit der herrlichsten Dome und Kathedralen! Aber gerade deshalb wohl, weil man mitten im schöpferischen, freudigen Gestalten drin stand, die feinste und zarteste Phantasie, die konkrete Intuition überwog, war die Zeit abstrakter Reflexion über die der Kunst zugrunde liegenden Gesetze noch nicht gekommen. — Es sei gestattet, hier gleich einige Bedenken gegen die noch öfters zu nennende, mit größter Kenntnis der einschlägigen Systeme geschriebene Abhandlung De Wulfs über die Ästhetik des hl. Thomas zu erheben. De Wulf

[1] Concupiscentia curiositatis — multum reprehensibile, *Op. omn.* Quaracchi, t. VIII, 4 b. De triplici via.

schreibt mit Enthusiasmus von dem persönlichen Cachet, das Thomas den überkommenen ästhetischen Prinzipien gegeben, von dem gewaltigen Schritt, den er über die Quellen hinaus getan habe, der ihn dann natürlich ebensosehr an die moderne Ästhetik heranrücke. Viel enthusiastischer urteilt P. Künzle in dem erwähnten Aufsatze noch über die Ästhetik Bonaventuras. Es wird wohl gezeigt werden können, wie maßhalterisch man immerhin bei dem Urteile über diese Fragen aus jener Zeit sein muß.

IV. Stand der Frage nach den Quellen.

1. Sokrates, Plato und Aristoteles.

Plato und Xenophon bieten uns mittelbare Quellen für die Ideen des ersten der drei großen griechischen Philosophen. Für die Ästhetik des Sokrates kommen zunächst die Memorabilien Xenophons in Betracht. Proportion und Farbe sind darnach die objektiven Bedingungen für die Schönheit eines Gegenstandes. Die Kunst selber geht, wie Minjon ausführt[1], für Sokrates in der Nachahmung der Natur auf. Und doch, wenn wir im dritten Kapitel der Memorabilien lesen, daß Sokrates mit ironischem Lächeln einem Porträtmaler zuschaut und ihn unterbricht mit den anregenden Worten: „Du sagst, mein lieber Parrhasius, daß die Kunst nur eine Nachahmung sei. Aber wie, das Schönste und Eindrucksvollste und Liebenswürdigste, den moralischen Ausdruck der Seele, ahmst du den nicht nach, oder ist er nicht wiederzugeben?," haben wir darin nicht einen Beleg dafür, daß Sokrates die Aufgabe der Kunst weit über die bloße Nachahmung der Natur hinausgehoben hat?[2]

Aus der Antwort, die Parrhasius dem Weisen gibt, erfahren wir, daß der Grund für das ästhetische Erscheinen eines Gegenstandes allgemein auf die harmonische Proportion der Teile und den Farbenreichtum oder die Farbe schlechthin zurückgeführt wurde. Nach diesen zwei Seiten hin haben auch Plato und Aristoteles vorzüglich den ästhetischen Gegenstand betrachtet und untersucht. Für Plato tritt hinzu, daß er in

---

[1] Vgl. *a. a. O.* S. 172.

[2] Vgl. *Memor.* III, 6, 8, 9, 10 und IV, 6, 9.

seiner Ideenlehre der Schönheit selber als Idee metaphysische Realität gab. Eigentlich war damit die Beziehung des Schönheitsbegriffes zur Wahrheit und zum höchsten Gute angebahnt. Aristoteles entwickelte den Schönheitsbegriff nach dieser Seite hin weiter und brachte ihn sowohl mit dem der Wahrheit als auch mit dem des höchsten Gutes in engste Beziehung.

So finden wir den Begriff des Schönen nach zwei Seiten hin bearbeitet in der griechischen Philosophie: nach der metaphysischen bei Plato und Aristoteles und nach seiner objektiv fundamentalen im konkreten Sinne des Wortes durch jene Zurückführung des konkreten Schönheitsattributes auf die den Gegenstand bekleidende Farbe und die Proportion seiner Teile. Zu einem dritten Betrachtungspunkte ist zwar ein grundlegender und bedeutender Anlauf gemacht. Aber wir finden diese Seite nicht weiter ausgebaut: die psychologisch-subjektive. In dem von platonischem Geiste getragenen Hippias maior finden wir das Schöne als ein Objekt subjektiv-ästhetischen Wohlgefallens bezeichnet[1]. Und Aristoteles läßt die Schönheit der Proportion in letzter Linie auch vom betrachtenden Subjekte abhängen, da ein noch so sehr proportionierter Gegenstand, der sich durch seine übermäßige oder verschwindende Größe der Auffassungsmöglichkeit entwindet, keineswegs als schön bezeichnet werden könnte[2]. Das Thema war mit diesen Andeutungen, wenn sie auch weiterer psychologischer Vertiefung entbehren, gestellt. Das muß erkannt und hervorgehoben werden. Hier ist der Punkt, an dem die Scholastiker ansetzen müssen, wenn sie die Frage weiter fördern wollen. Von hier aus wird der Maßstab angelegt werden müssen für ihre Produktivität.

2. Die Neuplatoniker.

Zunächst wurde die herkömmliche Lehre von Plotin, dem Hauptvertreter des Neuplatonismus, nach der metaphysischen Seite erweitert. Die Definition des Schönen, die dieses Attribut nur ganz bestimmt geordneten Gegenständen zukommen läßt, erscheint ihm als zu eng. Er erklärt darum die Welt des Schönen schlechthin als identisch mit der Welt des Seins[3]. Dies hängt

---

[1] III, 298—304. [2] Vgl. *Poëtik* VII, 4.

[3] Vgl. De Wulf *l. c.* p. 16 ff.

aufs innigste zusammen mit der neuplatonischen Lehre von den Formen der Dinge und der Materie. Das Sein, die Form, das Gute, Wahre und Schöne sind konvertible Begriffe nach dieser Lehre. Wir fügen hinzu, daß an Stelle dieser Begriffe auch das Licht treten kann, und erinnern an die Rolle, welche dieses bei den Neuplatonikern bei der Erklärung der Ordnung des Seins bis herab zur nicht seienden Materie spielt. Die Anregungen waren bei Plato gegeben, bei dem ja die höchste Idee zugleich die Idee des Guten ist, die als Objekt der Erkenntnis leuchtend über dem Reiche der Ideen thront. Das Licht ist als ebenbürtiger Begriff bei den Neuplatonikern nicht Eigenschaft der Dinge, sondern selber Form und Substanz. So gliedert sich bei ihnen Licht, die leuchtende Form, den genannten objektiven Erklärungsmomenten der antiken Ästhetik leicht an.

3. Augustin und Pseudo-Dionysius Areopagita.

Der größten Autorität erfreut sich Augustin auf ästhetischem Gebiete bei unserem Scholastiker. Dieser aber ist sowohl bei Plato als auch bei den Neuplatonikern in die Schule gegangen. Der metaphysisch-spekulative Teil seiner Schönheitslehre lehnt sich ganz an die antike Ausdrucksweise an. Alle Vorstellungen und Begriffe laufen in Gott, der höchsten Wahrheit, Schönheit und Güte zusammen, bzw. von dort geht alle Wahrheit und Schönheit aus. Die ungewisse metaphysische Spekulation der Alten erhält durch den Glauben eine positive Grundlage. Das werden wir hinreichend an den diesbezüglichen Ausführungen Bonaventuras sehen, der sich ja darin meist auf Augustin stützt. Mit diesen metaphysischen Elementen der Ästhetik verbindet sich bei letzterem ferner die der alten Ästhetik geläufige Hervorhebung der Bedeutung der Farben für den ästhetischen Eindruck [1]. Eng damit in Zusammenhang bringt Augustin in neuplatonischem Sinn die Lehre vom ewigen Lichte, das der Finsternis gegenübersteht und belebend und erfreuend in die Seele hineinleuchten muß zur Erkenntnis und zur Beseligung. Inwieweit die einschlägigen biblischen Stellen

[1] Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate. *De Civ. Dei* 22. 19.

diesen Ausführungen entgegenkommen und ihre Form bestimmten, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden. Als Neuplatonismus dürfen sie auf keinen Fall ohne weiteres bezeichnet werden. Ähnlich verhält es sich mit einem Werke, das Bonaventura öfters nennt, dem De Divinis Nominibus des Dionysius Areopagita. Nach De Wulf hat Dionysius die Synonymizität des Wahren, Guten und Schönen, bzw. auch des Lichtes schlechthin von den Neuplatonikern übernommen[1]. Indessen dürfte bei dem Urteil über neuplatonische Auffassungsweise bei irgend einem Schriftsteller dieser Zeit größte Zurückhaltung und Vorsicht angebracht sein. Dieselben Ausdrücke haben bei einem christlichen Philosophen oft eine ganz andere und, den Glauben an Gott und das Reich der erleuchtenden göttlichen Gnade vorausgesetzt, eine viel berechtigtere und sinnvollere Bedeutung erhalten. Das wird sich auch bei einzelnen Wendungen der Ästhetik Bonaventuras zeigen.

V. Begriff des Schönen bei Bonaventura.

Was ist schön? Bei Thomas von Aquin finden wir die bekannte Antwort: Quae visa placent. Bonaventuras Definition deckt sich zunächst dem Sinne nach ganz mit derjenigen des Aquinaten. Das Schöne, sagt er, ergötzt die Seele, und je schöner ein Gegenstand ist, desto größer ist das Ergötzen[2]. Die Schönheit, lesen wir an einer andern Stelle, zieht notwendig die Seele an, sodaß sie den Gegenstand liebt[3]. Thomas hebt nun ausdrücklich hervor, daß das Schöne Objekt der Erkenntniskraft ist und fügt hinzu, daß dies der Fassungskraft des erkennenden Vermögens angepaßt sein müsse[4]. Es gehen diese Prinzipien eigentlich kaum über Aristoteles hinaus[5]. De Wulf aber zieht lediglich aus den erwähnten Ausführungen des

---

[1] *l. c.* p. 21. 22.

[2] I, 38 a. f. 3: Pulchrum delectat et magis pulchrum magis delectat et summe pulchrum summe delectat.

[3] IV, 71 b. dub. VI: pulchritudo naturaliter attrahit animam ad amorem.

[4] *S. theol.* 2, 1, q. 27 a. 1 ad 3 m: ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Vgl. noch *S. theol.* 1, q. 5, a. 4 ad 1, bei de Wulf, p. 26.

[5] Vgl. oben den Abschnitt Sokrates, Plato und Aristoteles.

Thomas den Schluß, dieser habe über Plato und Aristoteles hinaus den Eindruck des Schönen auch vom Subjekte aus erklärt [1]. Demgegenüber muß hervorgehoben werden, daß Thomas lediglich in schärferer Weise als Aristoteles die Zuordnung der Gegenstände und ihrer Verhältnisse zum betrachtenden Subjekte betont; dabei blieb es auch beim Aquinaten hinsichtlich dieses Punktes. Der Nachdruck seiner Ästhetik beruht auf der Bestimmung des objektiven, metaphysischen Grundes des schönen Gegenstandes. Von einer psychologischen Erweiterung und Vertiefung der Frage in modernem Sinne könnte doch nur dann die Rede sein, wenn Thomas versucht hätte, sich darüber Rechenschaft zu geben, warum der Betrachtende im ruhenden Genusse oder Schauen des Gegenstandes den Eindruck des Schönen habe, warum mit andern Worten Harmonie und Proportion der Gegenstände diese Gefühle auslösen. Statt dessen stellt er aber lediglich in ausführlicherer Weise die aristotelische Forderung an den ästhetischen Gegenstand, dem subjektiven, erkennenden Vermögen angepaßt zu sein. Seine Ästhetik hat, wie De Wulf an anderer Stelle mit Recht bemerkt, einen vorwiegend, man könnte fast sagen, ausschließlich intellektuellen Charakter.

1. Psychologische Begründung des Schönheitsbegriffes.

Anders Bonaventura. In seiner Ästhetik spielt das Gefühl eine große Rolle, der Genuß des einzelnen Sinnes in der ihm entsprechenden Qualität oder Anregung, ohne jedwede Hinsicht auf das intellektuelle Ganze des Objektes. Und dieser Genuß ist Schönheitsgenuß, der in der angenehmen Betätigung der einzelnen Seelen- und Sinnenkräfte beruht. Er unterscheidet dabei das reine Formgefühl und das der Proportion in bereits erwähntem Sinne, wie es auch schon Aristoteles kannte, ausdrücklich von dem der gesättigten Betätigung des einzelnen Sinnes. Vom Objekte wird dabei fast vollständig abgesehen; dies spielt bei den Proportionsgefühlen eine Rolle neben den subjektiven Kräften, denen der ästhetische Gegenstand proportioniert ist. Hier aber ist das Subjekt alles. Seine leichte,

[1] De Wulf *a. a. O.*

freie Betätigung löst die delectatio oder das Schönheitsgefühl aus[1]. Bonaventura spricht zunächst von diesem Schönheitsgefühl, das sich an die freie Kräftebetätigung knüpft, nur im Hinblick auf die einzelnen Sinneseindrücke. Wir haben es darum zunächst mit einem reinen sinnlich-ästhetischen Gefühle zu tun. Es ist ein Zustand, von dem jede intellektuelle Funktion ausgeschlossen ist. Dieser, der Intellekt tritt erst später hinzu, um nach dem objektiven Grunde des Schönheitsgefühles zu forschen[2]. Aber der intellektuellen Erklärung des ästhetischen Eindruckes geht das mehr sinnlich-ästhetische Gefühl voraus. Nicht allgemein; denn Bonaventura kennt auch ein geistig-ästhetisches Gefühl[3]. Auf jeden Fall aber lassen die erwähnten Ausführungen über den sinnlich-ästhetischen Eindruck das Verständnis unseres Scholastikers für den subjektiv-psychologischen Faktor in besonderer Weise scharf hervortreten. Von einer objektiven Proportion einer einzigen Sinnesqualität, etwa einer bestimmten Farbe oder eines bestimmten Tones, des Rot oder des Süß kann ja dort nicht die Rede sein. Vielmehr

---

[1] *Itin. Ment. in Deum,* Bd. V, S. 300: Ad apprehensionem imaginis rei per portas sensuum intrantis, si sit rei convenientis sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis sicut in gustu et tactu appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis, sed quoniam species tenet rationem formae virtutis et operationis secundum quod habet respectum ad principium a quo manat ad medium per quod transit et ad terminum in quem agit, ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine secundum quod tenet rationem speciei, seu formae, et sic dicitur speciositas, quia pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa, seu quidam partium situs cum coloris suavitate. Aut attenditur proportionalitas, inquantum tenet rationem potentiae seu virtutis et sic dicitur suavitas, cum virtus agens non improportionaliter excedit recipientem, quia sensus tristatur in extremis et in mediis delectatur. Aut attenditur in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis quae tantum est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis, et hoc est salvare et nutrire ipsum quod maxime apparet in gustu et tactu.

[2] Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio . . . et ratio reditur, quare hoc delectat . . . *l. c.* p. 301. Diesen erblickt dann Bonaventura wie Thomas und die antike Ästhetik in der Proportion oder der nach einem bestimmten Gesetze gleichmäßigen Ordnung der Teile. Et invenitur quod haec (ratio) est proportio aequaelitatis, *l. c.* p. 301.

[3] Vgl. weiter unten.

handelt es sich um eine Proportion der Intensität eines Reizes mit dem aufnehmenden Sinne oder Vermögen oder schlechthin um die leichte und angenehme Betätigung des letzteren in seinem Objekte. Das Schönheitsgefühl und das ästhetische Wohlgefallen knüpft sich unmittelbar an diese Tätigkeit, an dieses Leben der Sinne und Kräfte an. Eine andere Deutung lassen die erwähnten Stellen gar nicht zu. Diese Überzeugung von der Bedeutung des subjektiven Faktors für den ästhetischen Eindruck durchzieht die ganze Schönheitslehre Bonaventuras. So geht auch das intellektuelle Schönheitsgefühl zurück auf eine dem Geiste entsprechende harmonische Betätigung und Inanspruchnahme durch das intellektuelle Objekt oder den intellektuellen Teil des Schönheitsobjektes und auf die eigene Förderung, die die Geisteskraft in dieser Tätigkeit erfährt[1]. Denn, sagt er, der Geist wird durch diese Betätigung am schönen Objekte „gestärkt und gekräftigt". Das sind allerdings Erklärungen, die uns berechtigen, Bonaventura als einen modernen Ästhetiker zu bezeichnen. Die Tatsache der Bedeutung des betrachtenden Subjektes mit seinen Anlagen und „ästhetischen Bedürfnissen" beim ästhetischen Eindruck ist klar und entschieden ausgesprochen. — Wenn nun aber Bonaventura wie sein Zeitgenosse Thomas mit Aristoteles auch sagt, daß das Objekt der aufnehmenden Kraft des Subjektes angepaßt sein müsse[2], so läßt er die objektive Schönheit des Gegenstandes doch in keiner Weise durch die erwähnte Beziehung zum Subjekte berührt oder in gewisse Abhängigkeit gebracht werden. Mögen die Gegenstände groß oder klein sein, sagt er im genannten Zusammenhange, das Gesetz vom Verhältnis der einzelnen Teile zum Ganzen bleibt stets dasselbe[3]. Er spricht hiermit den objektiven Schönheitsbestand in viel bestimmterem Sinne aus als sein Zeitgenosse Thomas und auch als Aristoteles.

[1] Obiectum intelligibile exellens iuvat et confortat, quia exellentia talis cognoscibilis procedit ab intimis et intrat in ipsam potentiam et ideo ipsam confortat et corroborat, I d. 1 a. 3 q. 2.

[2] Vgl. außer obigem Zitate noch I d. 1 *l. c.* contra 2: Excellens sensibile corrumpit sensuum vel saltem contristat, quia delectatio est in medio ...

[3] Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis, nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus, *l. c.*

Es braucht wohl nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden, daß auch der subjektive Faktor des ästhetischen Eindruckes bei Bonaventura viel nachdrücklicher betont ist, als bei seinem Zeitgenossen Thomas, der in diesem Punkte ja nur um ein weniges über Aristoteles selber hinausgeht [1]. Thomas hat zwar nach den Ausführungen De Wulfs mit dem Begriffe der claritas oder claritas coloris, claritas rationis die Beziehungen zwischen dem Subjekte und dem ästhetischen Objekte schärfer zum Ausdruck gebracht und dadurch ohne Zweifel einen größeren Einblick in den psychologischen Vorgang beim ästhetischen Eindruck bekundet als der Stagirite. Hat doch dieser gleichsam nur vorübergehend von einer notwendigen Proportion zwischen dem Objekte und den Kräften des aufnehmenden Subjektes gesprochen. Thomas dagegen habe den Gedanken erweitert. Nicht nur proportioniert soll nach ihm der Gegenstand sein, sondern auch so, daß diese Proportion leicht in die Augen fällt. Diese Forderung oder Erweiterung liegt nach De Wulf im ästhetischen Begriffe der claritas bei Thomas [2]. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß es sich hier beim Aquinaten nicht um einen rein ästhetischen Begriff handelt. Im Gegenteil! Bei Thomas überwiegt überall die erkenntnistheoretische Seite. Wenn ein sonst proportionierter Körper noch obendrein mit Farbe geschmückt und von Licht umflossen ist, dann treten seine Teile besser hervor. Man kann sie besser sehen. All diese Elemente nun, die so zur leichteren Betrachtung und Faßlichkeit der Gegenstände beitragen, machen nach Thomas die körperliche claritas aus. Auf dem Gebiete des Geistes wird diese claritas oder leichtere Faßlichkeit, das Verständnis eines Gedankens, eines Systems bedingt durch logische Verbindung und geordneten inneren Aufbau [3].

[1] S. oben S. 201. [2] De Wulf *a. a. O.* p. 26 ff.

[3] *Comment. de Divinis Nominibus,* t. XXIV, éd. Vivès, p. 440: Unde proportionaliter est in ceteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum secundum quod habet claritatem sui generis, vel spiritualem, vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum . . . Vgl. auch *De pulchro* (editio Uccelli), p. 35: Sicut ad pulchritudinem corporis requiritur, quod sit proportio debita membrorum et quod color supersplendeat eis, quorum si altera deesset, non esset pulchrum corpus, ita ad rationem universalis pulchritudinis exigitur proportio aliqualium ad invicem, vel partium, vel

Es sei nur beiläufig bemerkt, daß wir im Grunde genommen diese Forderung der claritas auch in der Ästhetik Bonaventuras gefunden haben. Auch nach ihm soll ja die Proportion und die Harmonie eine leicht faßliche und in die Augen springende sein [1]. Auch über Aristoteles geht Thomas mit dieser Forderung der claritas kaum hinaus. Spricht doch auch schon er den Gedanken aus, daß die Gegenstände in ihrer Proportion dem Apperzeptionsvermögen des Betrachtenden angepaßt sein sollten, und daß darum zu große oder zu kleine Gegenstände trotz ihrer objektiven Proportion vom betrachtenden Subjekte nicht als schön gewertet werden könnten, da sie seiner Beobachtung, der sinnlichen Anschauung sich entzögen [2].

De Wulf sagt darum wiederholt mit Recht, daß der ästhetische Eindruck bei Thomas auf einem intellektuellen Akte beruhe [3], und daß darum bei ihm letzten Endes die Form der Dinge das Objekt der Ästhetik sei. Ganz anders Bonaventura. In der Umgrenzung des subjektiven Elementes beim ästhetischen Eindrucke überwiegt bei ihm bedeutend der rein psychologische Faktor. Er schätzt und liebt das ästhetische Objekt, weil es Lust, Freude und Genuß erweckt. Diese Gefühle schließen sich an jede leichte, freie Betätigung der menschlichen Kräfte an, von der mindesten sinnlichen angefangen bis zu den höchsten geistigen. Nicht das leichte Erkennen der Proportionen u. a. steht im Vordergrunde [4], sondern die Befriedigung des Subjektes, die dem Vermögen und den Bedürfnissen entsprechende Betätigung seiner verschiedensten Kräfte und Anlagen. Diesen tatsächlich ganz neuen Gedanken auszubauen und zu erweitern, lag für Bonaventura keinerlei Anregung vor. Die Theologie war es, seine Mystik vor allem, die seine Ästhetik in diesem Sinne beeinflußten. Während nach Thomas die Glückseligkeit im Himmel vorwiegend in der Erkenntnis Gottes beruht, so bei Bonaventura vor allem in der Liebe, im Besitze, im Genuß, in

---

principiorum, vel quorumcumque quibus supersplendeat claritas formae. Zitat nach De Wulf *a. a. O.* S. 31.

[1] Vgl. die bish. Ausführungen bes. S. 202—204. [2] S. oben S. 199.

[3] Vgl. oben u. *l'Esthétique de St. Thomas*, p. 34: Puisque la perception du beau réside dans un acte intellectuel, c'est la forme des choses qui se trouve être son objet.

[4] Vgl. dagegen oben S. 205 den Begriff der claritas bei Thomas.

der Vereinigung aller Kräfte mit Gott. Wir schauen nach ihm Gottes Schönheit nicht nur, sondern wir sind selber erfüllt von seiner überströmenden Schönheit, seinem Reichtum und seiner Güte. Dies führt ihn dazu das Schönheits- oder Glücksgefühl, beides ist ja in höchstem Sinne ein und dasselbe, mehr als sein Zeitgenosse nach der gezeichneten pschologischen Seite zu begründen und zu erklären.

2. Objektive Begründung des Schönheitsbegriffes bei Bonaventura.

a) Bedeutung der Proportion.

Die Untersuchungen des ästhetischen Objektes, die Bedeutung der objektiven Konstruktion des ästhetischen Gegenstandes, seine Beziehung zu den ewigen Gesetzen der Schönheit und Proportion nehmen gleichwohl in der Schönheitslehre Bonaventuras den weitesten Raum ein. Augustin ist ja sein großer Führer. Neben einem echt psychologischen Verständnis für die tiefsten Beziehungen zwischen betrachtendem oder genießendem Subjekte und der Form und Eindrucksfähigkeit des ästhetischen Gegenstandes, weiß er darum auch den objektiven und metaphysischen Grund als wesentlichen Faktor zu schätzen. Von diesem objektiven Schönheitsfaktor, den er besonders in der Proportion erblickt, ist er so überzeugt, daß er selbst dem Häßlichen und Bösen als einer zwar niedrigen Stufe im Reiche der geschaffenen Welt ästhetische Bedeutung zuschreibt[1]. Wie der zerbrochene Becher schöner wird durch das goldene Band, das ihn nunmehr fassend umschlingt, so sei das Werk Gottes auch schöner und offenbarer geworden durch die Liebe und Gnade, welche durch die Sünde mehr und mehr hervorgerufen wurden[2].

Während Augustin aber, auf den sich hierbei unser Scholastiker beruft, an den betreffenden Stellen im Gedanken an die Erlösung in überschwenglicher Freude vor allem Gottes Güte und Vorschung preist, die den Menschen mit seiner

[1] Vgl. *op. omn.* t. IX, p. 708, t. II, 387, 829, 848b, t. IV, p. 1015.

[2] I d. 46 q. 6 c. 3 ad 3: Item universum ex oppositione mali ad bonum decoratur, quasi quibusdam antithetis sicut dicit Augustinus . . . Si ergo Deus universum venustare debuit et decorare, videtur quod hunc decorem universo non debuit auferre. Vgl. Augustin, *De Civ. Dei,* lib. 11, c. 18 und *Mus.* l. VI, c. 13, n. 38.

schwachen Natur nur erschaffen habe im Hinblick auf die erlösende Liebe [1], das äußerlich Paradoxe des Jubels über die Sünde also durch den Glauben gemildert wird, so treten uns die Ausführungen Bonaventuras mit viel mehr Härte entgegen, weil sie einen durchaus ästhetischen Charakter annehmen. Plotinisch-neuplatonischer Einfluß macht sich dabei in besonderer Weise geltend. In Gott allein, so lesen wir an verschiedenen Stellen, ist höchste Einfachheit, d. h. vollständige Gleichheit der Vielheit verwirklicht. In ihm ist darum die höchste Schönheit. In der Ordnung des geschaffenen Seins aber ist die Schönheit überall an eine gewisse Über- und Unterordnung des Einzelnen und der Teile gebunden [2].

In diese Stufenreihe gliedert sich auch die Sünde und das Übel ein [3].

Diese Lehre von der Proportion bildet, wie wir sehen, die objektive Grundlage oder Voraussetzung für die ästhetische Wirkung eines Gegenstandes. Ein Moment tritt aber noch hinzu, um diese Eindrucksfähigkeit vorzubereiten oder zu erhöhen, die Farbe. In weiterem Sinne können wir nach Bonaventura dazu auch das Licht rechnen.

b) Bedeutung der Farbe und des Lichtes am ästhetischen Objekte.

Die Farbe ist nach Bonaventura eine Grundeigenschaft der vier Elemente, aus dem sich alle Körper zusammensetzen [4]. Objekt unseres Auges wird die Farbe aber erst durch das Licht, welches ihr Glanz und Schönheit verleiht [5]. Dies ist in jedem

---

[1] Vgl. *De Civ. Dei, l. c.*: Neque enim Deus ullum non dico angelum sed vel hominem crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen quasi antithesis honestaret . . .

[2] II 255 resp.

[3] Vgl. hierzu auch Thomas, *In II. sent.*, dist. q. 1 a. 1 (bei de Wulf p. 36): Malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo dimiuntum, omnia bona aequalia essent et sic pulchritudo universi deperiret quae ex gradibus bonitatis colligitur.

[4] IV d. 6 p. 1 a. u. q. 3 in concl. ad 1.

[5] IV d. 49 p. 2 sect. 2 a. 2 q. 1 in concl.

geschaffenen Wesen oder in der Materie schlechthin, je nach dem Grade der Vollkommenheit eines Wesens [1].

So schafft Gott alle Dinge in gewissem Sinne nach seinem Urbilde, je nach der größeren oder geringeren Teilnahme des Geschöpfes an Gottes Ebenbildlichkeit durch das Licht. Am größten ist diese Teilnahme an Gottes Ebenbild im Menschen. Das Licht seines Verstandes wie sein ganzer Geist trägt die Würde des göttlichen Urbildes an sich; durch die Gnade wird diese Gottebenbildlichkeit noch erhöht. Der Mensch braucht darum keinen besonderen Beweis für das Dasein Gottes [2]. Dies Licht ist andererseits Grund- und Urform der Dinge [3].

Durch seinen Einfluß entstehen die Arten [4]. Für diesen Augustinischen Gedanken wird Dionysius Areopagita als Gewährsmann erwähnt [5].

Nichts ist ohne das Licht, weil es Form ist, die Form aber das Sein gibt [6].

Darum wird auch die Gnade Licht genannt, weil sie „den Geist erleuchtet, den Willen bewegt und das Gute gebiert“. Ihr steht die Sünde, wie dem geschaffenen Lichte die Materie gegenüber [7]. Die Form aber ist wie das Licht Grund der Schönheit oder die Schönheit der Dinge selber. In gleicher Weise auch das Sein [8].

---

[1] II d. 1 p. 1 q. 1 ad 2: Dicendum quod nec turpis nec tenebrosa dicitur (materia), nisi comparative. Nam materia non est privatio pura immo ratione suae essentiae habet aliquid de pulchritudine et aliquid de luce. Unde Augustinus dicit, quod habet modum, speciem et ordinem, quamvis imperfecte. Non opportet autem, quod Deus omnes res producat sibi aequaliter similes, immo secundum gradum. Et ideo ad hoc, quod gradus sint perfecti, necesse est ponere aliquid prope Deum, et hoc similimum et aliquid prope nihil et aliquo modo simile licet non omnino nec perfecte, quod quamvis in se minime habeat de bono tamen optime ordinatum est.

[2] Vgl. *a. a. O.* und *Beiträge* XI, 4—5 den Anhang: Die Stellung Bonaventuras zum Ontologismus.

[3] IV p. 496 dub. 3: lux est forma totius orbis primi.

[4] *l. c.* generationes circa partes inferiores.

[5] II d. 13 a. 2 q. 2 f. 3.

[6] II d. 13 a. 2 q. 1 f. 2: quod maxime est forma agendi illud maxime est forma, sed lux . . .

[7] IV p. 496 dub. 3 gegen Schluß.

[8] II d. 34 a. 2 q. 3 f. 6: Omne quod est ens habet aliquam formam, omne autem quod habet aliquam formam habet pulchritudinem.

Die Begriffe Licht, Form, Sein, Schönheit, es bedarf wohl keines weiteren Beweises mehr, sind identisch. Es liegt aus dem Bisherigen schon die Berechtigung nahe, diese Identität auch auf die Begriffe des Wahren und Guten ausdehnen zu dürfen.

VI. Identität der Begriffe des Wahren, Guten und Schönen.

Da die Wahrheit der Dinge nach scholastischer Lehre in der Erkenntnis der Formen beruht, jede Form aber zugleich Grund der Schönheit oder Anteil an der Schönheit ist [1], so sind uns die Beziehungen zwischen Wahrheit und Schönheit gegeben. Es kommt dabei der intellektualistische Charakter der scholastischen Ästhetik auch bei Bonaventura voll und ganz zum Ausdruck. Bonaventura hat sich von keiner der allgemeinen scholastischen Vorstellungen emanzipiert; er hat in seiner psychologischen Vertiefung der Ästhetik nur einen neuen Ausblick eröffnet. Darum ist auch das Gute nach seiner Auffassung zugleich schön oder die Schönheit selber. Denn es ist ja Licht und Gnade [2]. Schön aber ist es als Objekt des Verstandes [3].

Diese Begriffe oder Attribute finden sich in jedem Wesen [4]. Der metaphysische Grund dazu ist in obigen Ausführungen hinreichend hervorgetreten.

Nach den Ausführungen De Wulfs in der erwähnten Schrift über die Ästhetik des hl. Thomas würde sich die Ästhetik Bonaventuras in diesem metaphysischen Teile sehr von der des Aquinaten unterscheiden. Zunächst soll sich bei diesem der Gedanke von der Identität des Seins und des Schönen nicht finden. Allerdings stützt sich De Wulf für diese Annahme nur auf jenen ästhetischen Satz, der uns auch bei Bonaventura begegnete, daß die Schönheit der Gegenstände auf der Proportion

---

[1] Vgl. *l. c.* [2] Vgl. oben.

[3] IV p. 497: Bonum duppliciter potest considerari scil. in se et sic dicitur lux, et per oppositum peccatum tenebra in comparatione ad vim cognoscitivam et sic dicitur pulchritudo animae.

[4] Vgl. II p. 26 f. 4: Omne bonum et pulchrum est a Deo bono, sed omnia visibilia bona sunt et pulchra. II d. 34 a. 2 q. 3 f.: Omne quod est ens habet aliquam formam, omne autem quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem.

der Teile zum Ganzen beruhen[1]. Aus dieser Voraussetzung folgt aber keineswegs notwendig, daß nicht bei allen Wesen eine gewisse Proportion der Teile zum Ganzen zu finden wäre, und daß darum nicht alle an der Schönheit Anteil hätten. Denn nur Gott ist ja ganz einfach, wie wir bei Bonaventura ausdrücklich erwähnt finden, aber trotzdem findet sich auch bei ihm und in erster Linie bei ihm als dem Urquell von allem die höchste Mannigfaltigkeit und darum höchste Schönheit.

De Wulf muß natürlich weiter schließen, daß Thomas das Schöne auch nicht unter die transzendentalen Begriffe rechnet[2]. Und doch muß er den Satz des Aquinaten zugestehen, daß das Gute auch als schön bezeichnet wird[3], und daß gut und schön „in sich betrachtet identisch sind, da die Form ihre Grundlage ist"[4].

Aber während das Gute Objekt des appetitiven Vermögens ist, so wird das Schöne vom cognoscitiven erfaßt. Darauf gründet sich der Unterschied. Es ist ein relativer[5]. Kann da De Wulf wohl noch mit Recht sagen, daß das Gute und Schöne nach der Lehre des hl. Thomas nicht konvertibel seien! Zunächst ist zu bemerken, daß Thomas sich in den betreffenden Stellen fast wörtlich wie sein Zeitgenosse Bonaventura ausdrückt, wohl weil sie beide von derselben Quelle abhängig sind, von Dionysius Areopagita. Bei diesem findet sich ausdrücklich die Lehre von der Identität des Schönen und Guten[6]. Bonaventura erwähnt Dionysius in diesem Zusammenhange

---

[1] De Wulf *a. a. O.* p. 54: Or, nous savons déjà que, pour lui, le beau suppose l'ordre, la proportion des parties. C'est donc que tous les êtres ne sont pas doués de beauté, mais ceux-là seuls qui réalisent dans leur sein une multiplicité d'éléments réductibles à l'unité, à l'ordre.

[2] *A. a. O.* p. 54: D'accord avec Platon et Aristote et contrairement à Plotin et saint Denis, le Docteur Angélique ne range pas, pensons-nous, le beau parmi les notions transcendentales.

[3] *A. a. O.*: bonum laudatur ut pulchrum.

[4] Nach de Wulf p. 53: Pulchrum et bonum in subiecto (zu übersetzen in dem Objekte) quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam. Thom. *S. theol.* I, q. 5 art. 5, ad 1.

[5] *Ib.*: ratione differunt. — bonum proprie respicit appetitum . . . pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent.

[6] *De Divinis Nominibus* c. 4 § 7: *ταὐτόν ἐστι τἀγαθῷ τὸ καλόν.*

auch[1]. Er hebt dabei den relativen Unterschied wie Thomas hervor und begründet die Identität des Guten und Schönen durch ihre gemeinsame transzendentale Grundlage[2].

Wenn aber das Zugeständnis desselben relativen Unterschiedes Bonaventura nicht hinderten die transzendentale Identität anzuerkennen und auszusprechen[3], so darf man doch wohl nicht ohne weiteres aus dieser selben Hervorhebung des nur relativen Unterschiedes beider Begriffe bei Thomas ihre Identität in Abrede stellen.

Da De Wulf keine andere Stelle zur Stützung seiner diesbezüglichen Meinung über Thomas heranzieht, dürfte es noch sehr zweifelhaft bleiben, ob der Aquinate in der Tat in diesem Punkte sich wesentlich von Bonaventura unterscheidet und von der Quelle entfernt.

VII. Ästhetischer Eindruck und Inhalt des ästhetischen Gegenstandes.

Bisher sind wir mit Bonaventura fast ausschließlich vor der Oberfläche des Kunstgegenstandes stehen geblieben. Wir haben die ästhetische Bedeutung der Farbe, des Lichtes, der einzelnen Teile in ihrem Verhältnis zum Ganzen geprüft, der Inhalt des Kunstgegenstandes mußte vor diesen Untersuchungen zurücktreten. Geschieht dies aber auch in der Ästhetik selber, mit anderen Worten hängt der ästhetische Eindruck nicht auch vom Inhalt des Kunstwerkes ab? Oder gibt es nach dieser Seite eine Indifferenz in der Kunst?

Sonderbar, P. Künzle, der Bonaventura sonst so warm verteidigt, hätte aus ihm beinahe einen Vater der l'art pour l'art-Theorie gemacht. Théophil Gautier hätte nach ihm bei Bonaventura in die Schule gehen können. Denn er bezeichnet als echt „Bonaventursche Kunstanschauung", daß „an und für sich alles Gegenstand der künstlerischen Darstellung sein kann, wenn es nur wahr, d. h. seiner Idee entsprechend, so wie es

[1] I d. 3 p. 2 a. 1 q. 3: Ad illud quod obicitur, quod idem est bonum et pulchrum, dicendum, quod Dionysius non vult dicere, quod sint unum ratione, sed quod sint unum re.

[2] Vgl. *l. c.* [3] Vgl. oben.

ist, dargestellt wird“ [1]. Abgesehen davon, daß hier P. Künzle seinen großen Ordensvorfahren eigentlich als Vertreter des Indifferentismus in der Kunst markiert, läßt er in uns nach dieser Stelle die Meinung aufkommen, als ob die Aufgabe und das Wesen der Kunst in der naturgetreuen Wiedergabe der Gegenstände bestehe. Doch lehrt Bonaventura weder das eine noch das andere. Es läßt sich überhaupt keine Stelle namhaft machen, nach der Bonaventura jener das Gebiet der Kunst beschränkenden und sie selbst verflachenden Meinung gehuldigt hätte, daß sie in der Nachahmung der Natur aufgehe. Für die Annahme einer Indifferenz, oder wie P. Künzle sich nachher ausdrückt, einer relativen Indifferenz gegenüber dem Inhalte des Kunstgegenstandes scheint allerdings eine Stelle im Kommentar zu den Sentenzen sehr nachdrücklich zu sprechen. Bonaventura unterscheidet dort klar zwischen Form und Inhalt des ästhetischen Objektes. Die Form oder die Ausführung kann trefflich sein, so führt er aus, wie einer es z. B. fertig bringen kann, die Häßlichkeit des Teufels zum Ausdruck zu bringen. Wenn man dieses Bild dann auch als „pulchra“ bezeichne, so sei es doch ein häßliches Bild [2]. Denken wir an eine der bekannten mittelalterlichen Darstellungen des Teufels. Wir begreifen es sehr, daß Bonaventura sie als häßlich bezeichnet. Es ist aber auch klar, daß, wenn wir an die sehr psychologisch und subjektiv gefärbte Definition Bonaventuras vom Schönen denken, hier „pulchra“ nicht mit „schön“, sondern nur mit „technisch gelungen“ übersetzt werden darf. Ein Ergötzen findet nicht statt. Das Bild ist ja häßlich. Da aber die Freude, das Ergötzen in der Betrachtung der ästhetischen Objekte ein wesentliches Kriterium ihres ästhetischen Wertes und ihrer ästhetischen Bedeutung ist, wir verweisen hier nur auf die früheren Ausführungen, so kann ein solches Bild überhaupt nicht unter die ästhetischen Werke gerechnet werden. Die Kunst hat mit anderen Worten das größte Interesse am Inhalt eines Gegenstandes. Einen Indifferentismus gibt es nach dieser Seite für

[1] *A. a. O.* S. 205.

[2] I d. 31 p. 2 a. 1 q. 3 in concl.: quemadmodum dicitur imago diaboli pulchra, quando bene representat foeditatem diaboli et tunc foeda est.

die Kunst nicht, nicht einmal einen relativen. Fertigkeit oder Kunsttüchtigkeit[1] ist eben noch nicht das ganze Gebiet der Kunst. Der Inhalt des Kunstgegenstandes gehört nach Bonaventura wesentlich zur Kunst. Der Künstler muß nach ihm ein Werk schaffen, das allen Anlagen des Betrachtenden Rechnung trägt, den sinnlichen, geistigen, moralischen und religiösen, allen in vollendeter Harmonie oder wenigstens ohne die Verletzung der einen auf Kosten der anderen, eine wahrhaft tiefe und große Auffassung von der Kunst und ihren Aufgaben und ihrem Wesen. Nach Alter, Geschlecht, Nation und Bildung eröffnet sich von hier aus das weite, unendliche Feld ästhetischen Bedürfnisses und ästhetischen Geschmackes, für den Künstler aber das ästhetischer Vielfältigkeit, Freiheit und Gebundenheit gegenüber der Welt und der Zeit, für die er schafft.

VIII. Der Zweck in der Kunst.

Aus dem Verhältnisse der Begriffe des Schönen und Guten können wir bereits schließen, daß die Ästhetik nach Bonaventura kein absolutes für sich selbst abgeschlossenes Gebiet ist. Die Kunst hat nach ihm eine Mission zu erfüllen. Der Künstler beabsichtigt mit seinem Werke durch Schönheit zu erfreuen, zu nutzen und etwas Dauerhaftes zu schaffen[2]. Darum sind auch die Sakramente schön — folgen wir wenigstens bis dahin unserem Scholastiker auf das mystisch-theologische Gebiet —, weil das sinnlich Sichtbare an ihnen hingeordnet ist auf die Idee selber oder auf ihr Urbild[3].

Es soll also nach diesem Zusammenhange eine conformitas, eine Übereinstimmung bestehen zwischen dem Bilde und dem, was es darstellt. Hier könnte man meinen, Bonaventura erblicke das Wesen der Kunst in der Tat in der Nachahmung[4].

---

[1] *Schweizerische Rundschau a. a. O.* S. 206.

[2] V p. 323 n. 13: Omnis enim artifex intendit producere opus pulchrum et utile et stabile.

[3] V coll. 14 in Hexaem. 393: Per ligna suavia et pulchra intelleguntur sacramenta scripturarum, quae magnam habent pulchritudinem. Tamen non apparent pulchra nisi ex conformitate repraesentantis ad repraesentatum. Nam ista ligna sunt pulchra, quia ordinata.

[4] Pater Menges machte diesen Schluß in *Allg. Rundschau* 1906 No. 41. Vgl. auch oben über P. Künzle.

Aber es ist zu bemerkeu, daß es sich doch keineswegs um Nachahmung von Gegenständen handelt, sondern um Versinnbildlichung von Heilswahrheiten, Übertragung einer Idee. Und es ist doch klar, daß zwischen dem Kunstwerk und der Idee, die es zum Ausdrucke bringen will, eine tief innige „conformitas“ bestehen muß. Der Künstler muß sich der Idee unterordnen, er muß ihr dienen, er will sie versinnbilden. Eine andere größere Richtlinie kennt eigentlich Bonaventura nicht für die Kunst. Es ist zugleich eine ihrer höchsten Aufgaben: die Unterordnung der Mittel wie der Teile unter die Idee. Darum erscheint ihm auch das Weltall als ein so herrliches Lied, weil alles in großer heiliger Ordnung dem einen großen Ziele dient und ihm zustrebt [1].

Auf die Fragen zwischen Kunst und Religion, Moral und anderen Gebieten ist Bonaventura nicht eigens eingegangen. Er weist unsittliche Bilder allerdings als unschön zurück. Der Grund dazu ist uns bekannt. Er ist ästhetisch logisch und einwandfrei. Wenn der ästhetische Eindruck in der Freude und Lust harmonischer Kräfteentfaltung besteht, dann schaltet das Bild aus der Galerie der Darstellungen aus, welches den körperlichen Sinn zwar erregt oder befriedigt, den moralischen aber gleichzeitig verletzt. Die Kunst soll reine Freuden und reinen Genuß vermitteln.

Wir würden unserer Aufgabe nicht ganz gerecht werden, wenn wir zum Schlusse nicht noch erwähnten, daß nach Bonaventura alle Schönheit nur Ausfluß und Abbild der göttlichen Schönheit ist, und daß darum die Sehnsucht des am Schönen sich so freuenden Menschenherzens erst ganz bei Gott, dem ewigen Quell aller Schönheit, ganz erfüllt werden wird. Hier sind wir aber bei den Beziehungen angelangt, die von der Ästhetik Bonaventuras in seine Mystik hinüberreichen. Diese darstellen aber hieße ein neues Thema in Angriff nehmen.

---

[1] I 787: Optime ordinatae sunt res in finem salvo ordine universi, quia universum est tamquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem.

Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura[1].

Von Prof. **Dr. Ludwig Baur,** Tübingen.

Die Lehre von einer naturrechtlichen Fundierung der sittlichen und rechtlichen Ordnung und ihrer Verankerung im göttlichen Rechtswillen ist so alt, als die Traditionen vom Ursprung des Rechts, des Staates, der Sittengebote aus dem heiligen Willen der Götter. Die Dichter und Denker der Alten sind mit diesem Gedanken wohl vertraut. Die römische Rechtsliteratur unterscheidet das positive Recht von einem ihm vorausliegenden natürlichen Recht (ius naturale oder lex naturalis), ein Gedanke, dem Cicero an einer Reihe von Stellen die nötige philosophische Klärung und Begründung zu geben versucht. Unter den Kirchenvätern ist es besonders der hl. Augustinus, der die Lehre vom Gesetz nach der philosophischen und theologischen Seite weiter ausgebildet hat. Er unterscheidet die lex aeterna als ewige ratio divina vel voluntas Dei von den leges temporales, die lex naturalis, die nichts anderes ist als die lex rationis, von den leges scriptae.

Das Lehrgut der antiken Rechtslehre übermittelte dem Mittelalter in dürftigen Sätzen zunächst Isidor von Sevilla, der durch seine Rechtsdefinitionen von nachhaltiger Bedeutung für das Mittelalter geworden ist[2].

---

[1] Die Zitate sind stets nach der Bonaventuraausgabe von Quaracchi gegeben.

[2] Isidor unterscheidet (*Etym.* V, 4) mit Justinian ein dreifaches Recht: ius naturale, ius gentium und ius civile und bezeichnet als ius naturale das allen Völkern gmeinsame Recht, als ius gentium das den meisten Völkern gemeinsame Recht, als ius civile das jedem Volk eigene Recht. — Ferner unterscheidet er zwischen ius, lex und consuetudo, und definiert das ius naturale: „. . . quod est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur, ut viri et feminae con-

Endlich kommt für die weitere Herausgestaltung der Lehre vom Naturrecht die kirchenrechtliche Literatur in Betracht, besonders das Decretum Gratiani und die Erklärungen der Glossatoren. Die vollendete Entwicklung der einschlägigen Lehren liegt in der Hochscholastik bei Thomas von Aquin vor, der nicht nur das Verdienst beanspruchen kann, die Unklarheiten beseitigt zu haben, die bei Gratian und den Glossatoren stehen geblieben waren, sondern auch das weitere, die Lehre vom Gesetz überhaupt nach den verschiedenen Seiten philosophisch weitergeführt zu haben. Es ist in gewisser Hinsicht richtig, wenn Kohler (*Rechtsphilosophie* I, 4) bei Darstellung der Naturlehre Dantes und des Aquinaten sagt: „Mit ihr war eine Höhe der Behandlung gewonnen, der gegenüber das Naturrecht bis zu Hegels Zeit lediglich einen Rückschritt bedeutet." Auch Gierke (*Das deutsche Genossenschaftsrecht,* III, 610) vertritt die Anschauung: „daß die Naturrechtslehre des hl. Thomas die auf Jahrhunderte hinaus maßgebenden Grundlinien vorgezeichnet habe".

Allein zwischen der mit großen Unklarheiten und Mängeln behafteten Lehre Gratians vom Naturrecht und der des hl. Thomas liegt doch noch eine Reihe von Zwischenstufen der Entwicklung der Naturrechtslehre, die wir als nicht zu verachtende Vorstufen für jenen Aufstieg bezeichnen dürfen. Zu ihnen gehört die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura.

I.

1. Von einer so detaillierten logischen Klärung des Gesetzesbegriffs, wie sie Thomas (*S. th.* I, II, qu. 90) unter mannigfacher Bezugnahme auf das decretum Gratiani darbietet, ist bei Bonaventura allerdings nicht die Rede. Charakteristisch ist auch, daß Bonaventura von der in diese Frage einschlägigen Rechtsliteratur kaum berührt erscheint. In seinem Gesetzes-

---

iunctio, liberorum susceptio (andere Lesart: successio) et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae caelo, terra marique capiuntur, item depositae rei vel commodatae (commendatae?) restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc aut si quid huic simile est, nunquam iniustum, sed naturale aequumque habetur."

begriff betont er vor allem die Bindung und Verpflichtung: „lex obligat ad faciendum illud, quod ipsa dictat — lex enim dicitur a ligando“. (*Opp.* II, 905 arg. 2.) Das ist um so bemerkenswerter, als Bonaventura damit von der Auktorität des hl. Augustinus abweicht, der das Gesetz (lex) nicht von ligare, sondern von legere ableitet[1]. — Der Gesetzesinhalt ist ein „dictamen“ und die Tätigkeit des Gesetzes, der actus legis, ist das „dictare“, das eine vis directiva und coactiva in sich zu schließen scheint. Was dem Naturgesetz somit im Sinne Bonaventuras Gesetzescharakter verleiht, das ist offenbar die ihm als dictamen innewohnende obligatio.

Der Begriff des Gesetzes ist freilich im strengen Sinn nur auf die lex data oder lex scripta anwendbar, läßt aber auch eine weitere Fassung zu und umfaßt dann nicht nur die lex scripturae et gratiae, sondern auch die lex naturalis. (*Opp.* II, 837.)

Bonaventura zählt eine Reihe von Gesetzesarten auf. Er unterscheidet einmal (*Opp.* IV, 874 a) lex naturalis, lex divina (Dekalog und Evangelium) et positiva (=leges humanae). Geläufiger ist ihm die Bezeichnung lex naturalis, lex scripturae, lex gratiae (*Opp.* II, 837), wobei die leges humanae nicht weiter erwähnt sind. Im allgemeinen können wir bei Bonaventura feststellen: die lex aeterna, die er ganz im Anschluß an Augustinus definiert (s. u.), sodann die lex naturalis (oder lex indita), die lex mosaica, auch lex decalogi, lex scripturae, lex scripta, lex data genannt, endlich die lex gratiae seu evangelica. Ein gewisses Schwanken besteht bezüglich des Begriffs der lex divina. Teilweise erscheint der Begriff verwendet für die Gesetze der Offenbarung (vgl. *Opp.* II, 907). Teilweise aber liegt die Annahme nahe, daß die lex divina identisch sei mit der lex aeterna[2].

---

[1] Augustinus, *III Quaest. in Pent.* qu. 20 n. 2. — So auch Varro, Cicero, vgl. Forcellini s. v. Lex; Isidorus, *Etym.* V, 3, 2.

[2] In II *Sent.* dist. 11 art. 1 qu. 1; *opp.* II, 227 ist im Anschluß an Ps.-Dionys. Areop. (*De angel. hierarch.* cp. 4 § 3) davon die Rede: Ordo, quem divina lex in suis operibus exequitur et conservat est, ut postrema per media deducat ad summa. Was hier als lex divina bezeichnet wird, das heißt an derselben Stelle auch „lex universitatis“.

Was in dieser Unterscheidung einen Fortschritt über Gratian hinaus bedeutet ist, daß Bonaventura die lex naturalis etwas deutlicher abhebt von dem alttestamentlichen Gesetze des Dekalogs und von dem Inhalt des Evangeliums[1], und ferner, daß er, wie es wahrscheinlich sein dürfte, auch die beiden Begriffe lex naturalis und lex divina auseinanderhält[2].

2. Auch der Begriff des ius wird von Bonaventura noch nicht einer strengen logischen Analyse unterworfen und etwa dem Gesetzesbegriff gegenüber in einer genauen Definition abgegrenzt. Eine gewisse Unterscheidung zwischen ius und lex scheint vorausgesetzt an der Stelle in IV *Sent.* dist. 33 art. 1 qu. 2 (*Opp.* IV, 749), wo Bonaventura bemerkt: „Quod est contra ius naturae est prohibitum in lege naturae“ so, daß ius der Inbegriff der Gesetze, diese der Ausdruck des ius zu sein scheinen. Aber dieser Gedanke findet nirgends eine weitere Begründung und Ausführung. Im übrigen gebraucht er die beiden termini promiscue. Zur Bezeichnung des Naturrechts verwendet er die Ausdrücke: ius naturale, oder ius naturae, dictamen naturae, lex naturae und lex indita, auch einfach natura schlechtweg. Daß Bonaventura die beiden Ausdrücke ius naturale und lex naturalis ganz gleichbedeutend gebraucht, ergibt sich mit voller Sicherheit daraus, daß er bei der obiectio von ius naturae spricht, bei der Lösung der Einwände von lex naturalis[3].

Im übrigen unterscheidet Bonaventura die herkömmlichen Rechtsarten. Dem ius naturale steht gegenüber das ius gentium und ius civile, oder auch das ius positivum. Dem positiven Recht gehört zu die Regelung der Verwandtschaftsgrade (cognatio legalis), die Regelung der servitus, Adoption, Legitimität u. dgl.

Das übergeordnete Recht ist das ius naturale. Keine Bestimmung des ius positivum kann Geltung beanspruchen, die

---

[1] Über die Zusammenhänge weiter unten.

[2] Damit ist er über Gratian und z. T. auch über Rufinus hinausgegangen. Vgl. darüber Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin,* Bonn 1912, S. 128 f.

[3] Besonders lehrreich ist In IV *Sent.* dist. 2 art. 1 qu. 1.

gegen das ius naturale wäre: „ea, quae sunt iuris positivi non possunt super ea, quae sunt naturalis alligationis. Ius positivum non praeiudicat nec impedit ius naturale. (In IV *Sent.* dist. 36 art. 1 qu. 1. *Opp.* IV, 792.)

II.

Was Bonaventura an formalen Definitionen des ius naturale bzw. der lex naturalis vorbringt, geht über das bei Isidorus, Gratian und Justinian Gebotene nicht hinaus. Aber er unterscheidet eine dreifache Art der Bezeichnung des ius naturale: proprie, magis proprie und propriissime [1]. Jeder dieser Stufen entspricht eine durch irgend eine geschichtliche Auktorität dargebotene und von Bonaventura gemäß seinen traditionellen Neigungen nach Möglichkeit festgehaltene Definition.

1. Als ius naturale proprie (oder communiter) dictum bezeichnet Bonaventura jenes, das in der Gratianischen Definition ausgedrückt ist, für die Bonaventura sich auf Isidorus (Etym. X, 4) bezieht: „Ius naturale est quod in lege et in evangelio continetur." Diese durchaus unklare Gratianische Definition drängte von selbst zu einer bestimmteren Herausarbeitung des Verhältnisses zwischen ius naturale und dem positiven Gesetz des Alten und Neuen Testamentes. Bonaventura war durch seine Unterscheidung eigentlich schon längst über diese Definition hinausgeschritten. Auch Gratian hatte versucht, einen gewissen Unterschied zwischen beiden aufrecht zu erhalten und bestimmte ihn so: „In lege et in evangelio naturale ius continetur, non tamen quaecunque in lege et in evangelio inveniuntur naturali iure cohaerere probantur" [2].

Bonaventura hält trotz der Herübernahme der genannten Definition, die er nur als proprie (oder communiter) bezeichnet, einerseits einen sachlichen Unterschied zwischen der lex naturalis und dem Gesetz des Dekalogs und des Evangeliums fest; andererseits zeigt er, daß Naturgesetz und Dekalog zusammenhängen, insofern als die Vorschriften des Dekalogs nicht nur

---

[1] An einer anderen Stelle hat er die Dreiteilung: communiter, proprie und propriissime (In II *Sent.* dist. 33 art. 1 qu. 2.

[2] Zum Ganzen vgl. Gratian, pr. dist. 1; Grat. § 2.

nichts enthalten, was mit dem Naturgesetz nicht vereinbar wäre, sondern sie sind auch im Menschenherzen geschrieben (*Opp.* V, 179 a) und sind nur die durch Gott den Menschen gegebene Anwendung des Naturgesetzes auf die durch die Sünde geschaffenen Verhältnisse. (Vgl. unten.)

2. Als magis proprie bezeichnet Bonaventura die Definition: „Ius naturale est quod est commune omnium nationum". Diese Definition klingt an die schon im römischen Recht gegebene Identifizierung von ius naturale und ius gentium an [1]. Da die Grundlage dieser Gemeinsamkeit die vernünftige Naturanlage der Menschen die richtige Vernunft ist, so wird als ius naturale auch bezeichnet „quod dictat ratio recta". (In IV *Sent.* dist. 33 art. 1 qu. 2.)

3. Als die eigentlichste (propriissime) Definition des Naturrechtes bezeichnet Bonaventura die bereits von Ulpian aufgestellte, in das corpus civile Justinians übergegangene, und durch Isidor von Sevilla (*Etymol.* V, 4) verbreitete Definition: „Ius naturale est quod natura docuit omnia animalia." Ein anderesmal formuliert er: „ius naturale est quod natura impressit animalibus." (In IV *Sent.* dist. 33 art. 1 qu. 2) [2]. Die bestimmtere Beziehung auf den Menschen enthält: „Quod inditum est homini a sua constitutione spectat ad ius naturale." (In IV *Sent.* dist. 33 art. 1 qu. 2).

---

[1] Schon Gaius unterscheidet das ius civile vom ius gentium und versteht unter letzterem das allen Völkern gemeinsame, weil aus der natürlichen Vernunft entspringende Recht: quod naturalis ratio inter homines constituit (L. 1 I [1, 2]). Vgl. darüber M. Voigt, *Das ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer,* Leipzig 1856; V. Cathrein, *Recht usw.* 107 f.

[2] Bei Ulpian ist der Begriff des ius naturale so bestimmt: „ius naturale est quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascuntur; hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio videmus enim cetera quoque animalia istius iuris peritia censeri" (Pr. I 1, 2; vgl. L. 3 Dig. 1, 1). Es ist klar, daß damit die in den Naturwesen selbst liegende Gesetzlichkeit gemeint war. Interessant ist die Nuance, welche Isidorus und Gratian hineinbringen, indem sie neben der coniugatio, liberorum procreatio usw. die „acquisitio eorum, quae caelo terra, marique capiuntur" darunter verstehen. Diese von der legistica traditio des Mittelalters aufgenommene Definition wurde von Rufinus bekämpft. Vgl. Kuhlmann *a. a. O.*

Das ius naturale in diesem eigentlichsten Sinn besagt also offenbar in der Auffassung des hl. Bonaventura die natürliche Ordnung, die der Schöpfer in die lebendigen Naturwesen hineingelegt hat: ius naturae dicit ordinem. (*Opp.* V, 179[b].) Diese Naturordnung ruht letzten Endes im göttlichen Schöpferwillen, ist als Zweckordnung gleichsam ein Ausschnitt aus der lex aeterna, oder göttlichen Vorsehung. Sie ist aber unmittelbar verwurzelt in dem natürlichen Wesen der animalia selbst und repräsentiert in ihnen eine Normatividee, deren Zwang sich die Einzelwesen fügen.

Beim Menschen aber kommt die Vernunftfähigkeit (ratio) und die freie Selbstbestimmung hinzu (voluntas). Sie gehören als spezifisch menschliche Kräfte zur Wesensnatur des Menschen, und die lex naturalis wirkt beim Menschen durch sie hindurch, sie wird zur lex indita. Beim Menschen erschöpft sich aber die lex naturalis nicht in der der Naturordnung zugewandten Seite der Bedürfnisse, Triebe, Gesetze des physisch-animalischen Lebens, sondern sie wird in ihm zur rationalen Ordnung der praktischen Vernunft. Sie bedeutet für ihn eine Summe von Grundsätzen seines Strebens und Handelns, Axiome, Lehr- und Leitsätze der praktischen Vernunft, die er als gottgegeben in sich findet. Die lex naturalis stellt in dieser Hinsicht sozusagen eine natürliche, dem vernunftbegabten und freien, daher der Sittlichkeit und des Rechtes fähigen Menschen vom Schöpfer beigegebene Disposition dar, die mit dem moralischen Bewußtsein, der conscientia, und der synderesis aufs engste verwandt ist.

III.

Bonaventura versucht wiederholt über das Verhältnis von lex naturalis, conscientia und synderesis zu einer klaren Erkenntnis sich durchzuarbeiten. Alexander von Hales (*Summa* p. II qu. 73 m. 2) und andere waren ihm darin bereits vorangegangen, ohne daß er von ihren Lösungsversuchen befriedigt wäre. Er nennt zwei Ansichten seiner Vorgänger, die er als unhaltbar abweist: Die eine sage, die synderesis sei die superior portio der Seele und sei eine Seelenpotenz, die conscientia nennen sie einen habitus, nach dem die synderesis den

niederen Teil der Seele leite, die lex naturalis die Norm, nach der diese Leitung erfolge[1].

Eine zweite Gruppe bestimmte dieses Verhältnis nach Bonaventura folgendermaßen: „Sicut libertas arbitrii consistit in ratione et voluntate, secundum quod movetur deliberative, sic conscientia et synderesis respiciunt rationem et voluntatem in quantum moventur per modum naturae; tam synderesis, quam conscientia, quam etiam lex naturae semper ad bonum inclinant, sed liberum arbitrium simul complectitur rationem et voluntatem, sic synderesis rationem simul et voluntatem complectitur, et lex naturalis similiter, et conscientia similiter, et pro eodem accipi possunt." (In II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 1.)

Auch diese Ansicht weist Bonaventura ab.

Seine eigene Ansicht faßt er kurz und präzis zusammen im *Breviloquium* II, 1, wo er sagt: „Duplicem . . . indidit (scil. Deus) rectitudinem ipsi naturae: unam ad recte iudicandum, et haec est rectitudo conscientiae, aliam ad recte volendum, et haec est synderesis, cuius est remurmuratio contra malum et stimulare ad bonum." Die synderesis verhält sich zur conscientia wie der habitus affectus zum habitus intellectus, die lex naturalis aber ist das Objekt sowohl der conscientia, als der synderesis. „Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium dirigens super intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus dirigens ipsum in appetendis . . . Et quemadmodum conscientia non nominat illud iudicatorium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia, sic synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum." (In II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 2.)

Die conscientia ist ein habitus der intellektiven Seite des Seelenlebens und dies in einem zweifachen Sinn: sie ist zuerst ein habitus innatus oder naturalis, insofern sie die prima principia practica in sich befaßt als jenes lumen super

[1] Bonaventura behandelt diese Ansicht ausführlich In II *Sent.* dist. 24 p. II art. 1 qu. 1 und In II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 1.

nos signatum, quod ostendit nobis bona" (Ps. 4, 6 f.). Sie ist ein naturale iudicatorium. Wie nämlich die ersten Denkprinzipien der theoretischen Vernunft uns insofern angeboren sind, als wir in ihrem Lichte die Erkenntnisgegenstände erfassen, so ist es auch auf dem Gebiete der praktischen Vernunft, wo die conscientia jene rechtlichen und sittlichen Grundgesetze in universali wenigstens unfehlbar richtig erkennt und zwar „aspectu simplici". Die conscientia ist also nicht identisch mit der lex naturalis, wird aber, wie er bemerkt, manchmal für das von ihr erkannte Gesetz selbst genommen.

Die conscientia ist aber auch ein habitus acquisitus und zwar „respectu specialium operabilium", d. h. hinsichtlich der Anwendung der allgemeinen Regeln auf den besonderen Fall, oder eine Gruppe von Fällen. Denn die conscientia bleibt nicht beim universale stehen, sondern steigt herab zu den particularia. Während sie aber in universali unfehlbar „semper recta" ist, wird sie im Gebiete der particularia irrtumsfähig „propter hoc, quod intermiscet se actus rationis deliberativae". Die conscientia ist demnach das lumen directivum unseres Handelns. Sie ist die „lex intellectus nostri", aber über ihr steht als ihr Kriterium die lex superior, die lex divina. (*Opp.* II, 909.)

Die synderesis dagegen ist bei Bonaventura eine habituelle, emotionale, zum Guten stimulierende Kraft, eine Potenz der affektiven Seite des Seelenlebens. Sie stellt die scintilla conscientiae sive rationis dar. Ist die conscientia ein lumen, so ist die synderesis die moralische Wärme, ohne welche die conscientia nicht bewegen kann [1]. Sie ist ein habitus voluntatis, aber nur in quantum naturaliter movetur ad bonum honestum. Sie kommt uns unverlierbar, weil vermöge unserer Wesensausrüstung zu: „Inest nobis naturaliter secundum primam

[1] Die Tätigkeit der synderesis umschreibt Bonaventura in ständig wiederkehrender Ausdrucksweise folgendermaßen: appetit vel refugit, stimulat ad bonum, stimulando nos facit bonum desiderare, vult bonum, naturaliter inclinat et instigat ad bonum honestum, contra culpam murmurat, recalcitrat malo, remurmurat contra malum, peccato remurmurat, retrahit a malo faciendo, remurmurat contra malum factum, movetur contra malum in universali, sive in quantum malum, instigat ad gemitum pro malis, remorsus conscientiae.

naturae institutionem." Im Gegensatz zur „lex carnis" oder der „lex fomitis" bildet die synderesis eine naturhafte Neigung im Menschen, ein natürliches Gewicht zum Guten, gehört also nicht dem Intellektualleben, sondern dem „genus affectus seu affectionis" an[1]. Sie untersteht als naturhafte inclinatio zum Guten — und zwar zum bonum honestum nicht commodum — nicht der Leitung des freien Willens. Ebensowenig ist sie dem Irrtum oder der Depravation zugänglich. Ihre Grundrichtung zum Guten kann nicht vernichtet oder gefälscht werden, sie ist immer recta[2].

Auch die Sünde vermochte sie nicht auszulöschen, da sie zur natürlichen Wesensausrüstung des Menschen gehört. Nur ihre Wirksamkeit überhaupt (quoad actus) kann ad tempus gehindert oder gelähmt werden durch Verblendung (tenebrae obcaecationis), Sinnesgenuß (lasciviae delectationis) und Hartnäckigkeit (duritia obstinationis), oder ihre Wirksamkeit kann erfolglos gemacht werden, wenn die übrigen Seelenkräfte (vires deliberativae), zu deren Leitung sie da ist, ihr den Dienst versagen[3].

So stark nun Bonaventura auch den Unterschied zwischen conscientia und synderesis betont, so hebt er doch auch ihre gegenseitige Abhängigkeit voneinander in beachtenswerter Weise hervor. Die conscientia, sagt er, kann aus sich selbst nicht „movere vel pungere sive stimulare", sondern nur mittels der synderesis, „quae est quasi eius stimulus et igniculus". (In II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 1.) Andererseits setzt die synderesis die conscientia voraus: synderesis consequitur conscientiam tanquam suum naturale iudicatorium. (In II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 3.)[4].

---

[1] Synderesis est appetere bonum honestatis (*opp.* III 366). Synderesis ipsam nominat voluntatem secundum quod naturaliter habet moveri movetur contra malum in universali, sive in quantum malum (*opp.* II 915).

[2] Semper est recta (II 155), semper movet recte (II 911), semper ordinate movetur (II 575), non potest ad malum inclinari (II 226).

[3] Vgl. II 919; 913; IV 1052.

[4] Petrus von Tarantasia faßt die Lehre des hl. Bonaventura über das Verhältnis der conscientia zur synderesis kurz dahin zusammen (offenbar auf Grund von II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 1 concl.). „Sicut intellectus specu-

Die lex naturalis also besagt subjektiv einen habitus in der Seele, der den Intellekt und den Affekt, die conscientia und die synderesis angeht; und sie besagt objektiv eine „collectio praeceptorum iuris naturalis" und ist als solche Objekt der conscientia und der synderesis. Die lex naturalis ist Objekt der ersteren „sicut dictantis" (des die Erkenntnis vermittelnden und gesetzlich verpflichtenden Prinzips), der zweiten „sicut inclinantis" (des zum Guten, dem Inhalt der lex naturalis bewegenden Prinzips)[1].

Gegeben ist uns die lex naturalis unmittelbar freilich nicht als aktual bewußter Erkenntnisgegenstand, sondern als allgemeiner habitus. Sie ist nach der Erklärung des hl. Augustinus, dessen Ausdrucksweise sich Bonaventura aneignet, eine „impressio in anima a lege aeterna facta". (Vgl. Aug., *De 83 Quaest.*, qu. 53, n. 2.) Abgeleitet wird ihr konkreter Inhalt erst aus der Betrachtung der ratio recta, in welcher die allgemeinsten Prinzipien simplici aspectu erkannt werden. Die Einzelvorschriften der lex naturalis werden offenbar gewonnen einerseits durch logische Schlußfolgerungen aus den allgemeinen Prinzipien, durch logische Analyse der ratio recta, des allgemeinen sittlichen und rechtlichen Bewußtseins; aber auch durch Betrachtung des ius gentium, also der Rechtsgeschichte, und des Dekalogs, der positiven Gesetzgebung. Bonaventura spricht sich darüber nicht besonders aus, aber es ergibt sich aus seinen bisher behandelten Ausführungen. Freilich die klare Entwicklung des Inhalts des Naturrechts bzw. Naturgesetzes, wie sie Thomas (*S. th.* I, II q. 94 art. 2) aus reinen Vernunftgründen und aus den natürlichen inclinationes oder den sittlich und

---

lativus indiget duplici habitu ad cognoscendum, nempe generali, innato scil. quodam lumine principiorum, quamvis species eorum non sint innatae—et speciali acquisito, scil. scientia, et practicus indiget lege naturali tanquam habitu generali innato et conscientia tanquam habitu speciali acquisito, sic affectus duplici indiget habitu regulante ad operandum, scil. habitu innato generali, qui est synderesis, et habitu speciali acquisito, qui est virtus aliqua" (In II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 2 ad 5). In der Tat ist der Parallelismus bei Bonaventura offenkundig. Er selbst weist darauf hin. Sicut intellectus indiget lumine ad iudicandum, ita affectus indiget calore quodam et pondere spirituali ad recte amandum usw.

[1] Vgl. In II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 1 concl. (*opp.* II 911).

rechtlich bedeutsamen Grundtrieben des Menschen in strenger Folgerichtigkeit und straffem Gedankenaufbau entwickelt, findet sich bei Bonaventura nicht, wohl aber sind überall die Ansätze zu erkennen.

IV.

1. Inhalt der Gesetzgebung der lex naturalis oder des ius naturale ist ganz allgemein das, was an sich gut, oder an sich böse ist: „Quae de se sunt mala et bona prohibentur vel praecipiuntur a lege indita." (In II *Sent.* dist. 37 art. 1 qu. 3.) Das ius naturale umfaßt demnach zunächst gewisse allgemeinste Grundsätze. Zu diesen gehören vor allem die zwei elementarsten, auf der Vergeltungsidee beruhenden Grundsätze: „Ut non faciat quis alii quod sibi non vult fieri", und „Ut faciat quis alii quod sibi vult fieri" in negativer und positiver Fassung. Es erscheint nur als eine andere Formulierung desselben Gedankens, wenn es an einer anderen Stelle heißt: „Bona reddere pro bonis" [1].

Es möchte auffallend erscheinen, daß gerade der Grundsatz, welcher bei Thomas immer an erster Stelle steht, und logisch in der Tat die Voraussetzung der anderen bildet, nämlich der absolute Verpflichtungscharakter des Guten (bonum est faciendum, malum fugiendum) von Bonaventura unter den Prinzipien der lex naturalis gar nicht besonders genannt wird. Allein er fehlt durchaus nicht. Nur ist er bei Bonaventura die Grundfunktionsform der synderesis, welche ja mit Naturnotwendigkeit und unfehlbarer Sicherheit auf das bonum in universali hingeordnet ist, und mit naturnotwendiger Abneigung von dem malum in universali sich abwendet [2].

Ein zweiter Grundsatz beruht auf der Ordnungsidee und besagt: „Ius naturae dictat ordinem." Dabei wird der Begriff „ordo" im Sinne Augustins entwickelt als „parium dispariumque sua loca cuique tribuens dispositio." (*Civ. Dei* XIX, 13 n. 1.)

---

[1] Als allgemeiner formaler Grundsatz des Naturrechts kommt für die logische und materielle Ableitung der Normsätze in Betracht die Regel: „Si ius naturae dictat unum correlativorum dictat et reliquum." *De perf. evangel.* qu. 4 art. 1 concl. (*opp.* V, 180).

[2] Vgl. dazu denselben Gedanken bei Thomas, *S. th.* I, II qu. 10 art. 1; *De veritate,* qu. 22 art. 5.

Ein dritter schärft den Gewissensgehorsam ein: „De dictamine iuris naturalis est, quod homo totus obediat rationi rectae in se.“ (In II *Sent.* dist. 44 art. 2 qu. 2.)

2. Diese Ordnung hat ihr naturgemäßes Anwendungsgebiet teils in dem Verhältnis des Menschen zu Gott, teils in seinem Verhältnis zum Nebenmenschen. Bonaventura sagt einmal: „Actus synderesis non tantum respicit deum, sed etiam proximum, secundum quod lex naturalis respicit utrumque.“ (In II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 1 concl.; *opp.* II 909.)

Demnach enthält das Naturgesetz zunächst die Pflichten gegen Gott, den Schöpfer und Herrn des Menschen, welche den Inbegriff der natürlichen Religion bilden. Diese sind allgemein sittlichen und religiösen Charakters.

Die ersten besagen: „Omnes homines esse servos Dei dictat natura secundum omnem statum.“ (II *Sent.* dist. 44 art. 2 qu. 2 concl.) Oder: „De dictamine naturae est, quod homo servet institutionem divinam.“ Dieser Satz ist ursprünglich im sittlichen Bewußtsein: „Conscientia Iudaeorum ex ipso primo naturali dictamine dictabat, quod Deo est obediendum.“ (II *Sent.* dist. 39 art. 2 qu. 3 concl.) Unter Voraussetzung der Erkenntnis von der Einzigkeit Gottes ergibt sich dann negativ das Verbot des Götzendienstes: „Lex naturae dictat honorem debitum Deo nulli alii esse reddendum.“ Anlaß zu diesem Gebot ist aber erst in statu corruptionis gegeben.

Das Gebot des Gehorsams schließt zugleich das des Abhängigkeitsbewußtseins und der Gottesverehrung, einer gewissen kultischen und sogar sakramentalen Ordnung[1] des Gottesdienstes in universali in sich als des Inbegriffs der sichtbaren Zeichen der Gottesverehrung: „Deum esse honorandum dictat natura secundum omnem statum.“ (II *Sent.* dist. 44 art. 2 qu. 2 concl.) „Natura dictat Deum glorificandum et dictat Deum laudandum non tantum corde, sed etiam ore.“ (IV *Sent.* dist. 17

[1] Selbst das Priestertum (sacramentum ordinis) rechnet Bonaventura zum dictamen legis naturae mit der religionsgeschichtlichen Begründung, daß es von Anfang an Priester gegeben habe — freilich nur in universali, dem Grundgedanken eines kultischen Priestertums nach, nicht in speciali, hinsichtlich der besondern Form.

p. II art. 1.) „... dictamen naturae, ut homo Deo serviret, et sua ab ipso recognosceret, et hoc, quod credebat, signo visibili, quodammodo manibus manifestaret.“ (IV *Sent.* dist. 1 p. II art. 1 qu. 3.) Da die öffentliche Gottesverehrung der natürlichen Anlage des Menschen und damit dem natürlichen Gesetz entspricht, so findet sie auch religionsgeschichtlich ihre Bestätigung in der Tatsache, daß auch vor der Zeit der alttestamentlichen Offenbarung kultische Formen der Gottesverehrung bestanden: „In lege naturae (hier geschichtlich genommen) signa fuerunt, in quibus Deus honorabatur ut creator (durch oblationes), ut redemptor (sacrificia), ut remunerator (in decimatione).“ (IV *Sent.* dist. 1 p. II art. 1 qu. 3.) Daß die Verweigerung des Gehorsams Gott gegenüber gesühnt werden müsse, ergibt sich gleichfalls aus der Allgemeinheit der Pflicht des Gehorsams gegen Gott: „omnibus modis reconciliari oportet Deo.“ (IV *Sent.* dist. 17 p. II art. 1 qu 1.) Versöhnung, Buße, Sühne ist wieder eine naturgesetzliche Pflicht erst für den Status peccati: „Poenitentia est ex naturali dictamine, quia naturaliter dictat ratio, quod peccans et offendens debet per poenitentiae humilitatem reconciliari.“ (IV *Sent.* dist. 22 art. 2 qu. 1.)

3. Den Pflichten gegen Gott stehen auch solche gegen die Nebenmenschen zur Seite. Dabei ist aber zu beachten, daß eine Reihe von naturgesetzlichen Geboten sich unmittelbar aus der sozialen oder gesellschaftlichen Naturanlage des Menschen und seinen immanenten sozialen Trieben als gottgewollte Gesetze ergibt. Diese sind primär und haben ihre Geltung auch schon vor dem status peccati. Eine andere Reihe aber ist erst durch die Sünde (z. B. durch homicidium, furtum, adulterium) notwendig geworden. Auch sie entspricht der naturgesetzlichen Ordnung, hat aber ihre Formulierung erst gefunden, als die Verderbnis der Menschennatur durch die Sünde sie notwendig gemacht hatte.

Zu den ersteren gehören vor allem die Gerechtigkeitspflichten gegen den Nächsten, die sich in den beiden schon oben angeführten Grundsätzen aussprechen: „Quod homo non faciat alii quod non vult sibi fieri“ und „Quod homo quod sibi vult fieri faciat alii“ sowie der Satz: „bona bonis reddere“,

den die lex Evangelii durch den Satz ergänzte: bona pro malis reddere. In diesen Sätzen also spricht sich das Gesetz der Gerechtigkeit und der gerechten Vergeltung aus.

Eine mit der natürlichen Bestimmung des Menschen zusammenhängende Form des gesellschaftlichen Lebens, ja seine Grundform, ist das Eheleben. Damit tritt uns ein neuer naturrechtlich normierter Komplex von moralisch-rechtlichen Bestimmungen entgegen. Die Ehe ist, wie Bonaventura betont, „de iure naturali" freilich, wie kaum besonders hervorzuheben ist, nicht ausschließlich. (IV *Sent.* dist. 26 art. 1 qu. 2). Matrimonium est de dictamine legis naturae. (IV *Sent.* dist. 39 art. 1 qu. 2.)

Diese naturgesetzliche Verpflichtung nimmt ihren Ausgangspunkt von der copula, und zwar von ihrem Akte, welcher Mann und Weib „in illo actu" als „pares", als gleichberechtigt und gleich verpflichtet zeige (IV *Sent.* dist. 33 art. 1 qu. 27), und von ihrem Zwecke, der in der Kindererzeugung liege (propter multiplicationem prolis). Daraus ergeben sich auch unmittelbar Folgerungen, nämlich, daß hinsichtlich des debitum Gleichberechtigung bestehe, daß die coniunctio maris et feminae debite et ordinate et ita, quod nulli fiat iniuria geschehe. Sie ist also beim Menschen nicht ein brutaler Akt des Stärkeren, sondern durch rechtlichen Schutz, Gerechtigkeitsrücksichten und sittliche Zwecke gehoben und geregelt.

Außerdem ergibt sich für Bonaventura als naturrechtliche Folgerung die Monogamie und das Verbot der Polygamie und des Concubinates aus Gründen, die hier im einzelnen nicht mehr vorgetragen werden können. (Vgl. In IV *Sent.* dist. 33 art. 1 qu. 2.)

Beachtenswert erscheint aber in diesem Zusammenhang noch die Regel, daß bei einer Pflichtenkollision zwischen den zwei naturrechtlichen Pflichten der generatio prolis und dem Verbot der „iniuria alicui facta" das letztere vorgeht.

Naturrechtlich ist das an die Ehe unmittelbar anschließende Gebiet des Verhältnisses der Eltern zu den Kindern und umgekehrt. Auch dieses untersteht der naturgesetzlichen Regelung: „paternitas et filiatio maxime convenit iuri naturali."

(*Opp.* V 179[b].) Bonaventura führt die einschlägigen Normen nur fragmentarisch aus. Er spricht (mit der alten Rechtsliteratur seit Ulpian) davon: die recta ratio verlange, daß der Sohn dem Vater nachfolge (succedat, naturrechtliche Grundlage des Erbrechts?). Ferner ist es in der naturgesetzlichen Ordnung begründet, daß beide Eltern gemeinsam (von denselben Absichten beseelt) ihre Kinder erziehen (elterliche Erziehungspflicht als gemeinsame Pflicht). Die Kinder aber haben die Pflicht, die Eltern zu ehren (honorandos), was ihnen die pietas naturalis gebietet. (Ciceronianischer Ausdruck, II *Rhet.* c. 54.)

Auch bezüglich des Gesindes enthält die naturgesetzliche Ordnung eine Regel: „Ius naturae dictat pacem inter domesticos.“ (Vgl. Augustinus, *De civ. Dei* XIX, 13 n. 1.)

Im ursprünglichen Idealzustande unter Voraussetzung der unverdorbenen Natur wären diese naturgesetzlichen Bestimmungen erfüllt worden ohne eine zwangsweise Unterordnung der Menschen untereinander. Ursprünglich gibt es keine zwangsweise Unterweisung und Überordnung der Menschen und auch keine Gehorsamspflicht gegenüber den Menschen. Denn das Naturrecht besagt in statu naturae primae, unter Voraussetzung des paradiesischen Idealmenschen, eine vollständige Rechtsgleichheit aller Menschen (natura facit omnes aequales), weil sich beim Vollkommenheitszustande des Menschen die naturrechtlich gebotene Ordnung auch ohne Gehorsam durchführen ließ. Anders wurde das durch die Sünde, welche die gottgewollte Ordnung störte, und gefährdete. Sie hat die Abstufung, die Über- und Unterordnung der Menschen notwendig gemacht, um die ursprünglich von Gott beabsichtigte Rechts- und Sittenordnung durchzuführen oder zu sichern. Aus der Ordnungspflicht leitet sich demgemäß die Gehorsamspflicht gegen andere Menschen her. Sie ist ein „dictamen naturae secundum statum corruptionis, ut mali compescantur et boni defendantur.“ (In II *Sent.* dist. 44 art. 2 qu. 2 concl.) Diese Gedanken sind in den Sätzen ausgesprochen: „Ius naturae dictat ordinem. Si ergo ordo est, quod unus subdatur alteri, et ius naturae dictat ordinem, dictat ergo, quod unus alteri debeat subici.“ (*De perf. ev.* qu. 4 art. 1. *Opp.* V, 179.) „Ius

naturae dictat, quod minus peritus et ignorans obediendo subiaceat magis perito et scienti.“ (*Ebd.*) „Ius naturale dictat gradum esse servandum (eine abgestufte Gliederung der menschlichen Gesellschaft), wobei auch der aus Dionysius Pseudoareopagita (*Cael. hier.* cp. 3 u. 4; cp. 8; *de eccl. hier.* cp. 1; 5) entlehnte Gedanke Platz greift, daß der ordo hierarchicus von der höchsten hierarchia bis zur menschlichen herab gelte, demnach die Gliederung der menschlichen Gesellschaft ihr Prototyp in der hierarchia caelestis habe.

Wie mit der Gehorsamspflicht, so verhält es sich auch mit der naturgesetzlichen Forderung der Freiheit und Gleichheit. Auch sie konnten im Vollsinn ihrer Bedeutung nur unter Voraussetzung der unverdorbenen Menschen — „in statu innocentiae“ — gelten. „Natura facit omnes aequales“ und „lex naturae dictat libertatem esse servandam.“ Aber seit der Sünde und der Verderbnis der Menschennatur können diese Sätze nur mit Einschränkungen gelten: „Quod improbitas voluntatum restringatur per imperia praesidentium potestatum.“ Diese Einschränkungen der Freiheit und Gleichheit ergeben sich aus der eben erwähnten Gliederung der Gesellschaft, der Gehorsamspflicht, der Aufgabe der Machthaber, die sittliche Ordnung aufrecht zu erhalten und durchzuführen.

Genau so ist es mit dem Eigentumsrecht bzw. dem Recht auf Privateigentum. In statu naturae institutae gilt der naturrechtlich begründete Satz: „omnia omnibus esse communia.“ Der Kommunismus wäre die naturrechtlich begründete Wirtschaftsform unter Voraussetzung des reinen, engelgleichen Idealmenschen, der unverdorbenen sündelosen Natur, die, ohne der lex fomitis unterworfen zu sein, nur von Gerechtigkeit und Liebe geleitet wäre, aber sie kann nicht gelten für den status naturae lapsae. Hier ist es eine naturrechtliche Notwendigkeit, daß den einzelnen Menschen ein Eigenbesitz zugewiesen und vorbehalten bleibe, der von allen respektiert werde und in dessen unbestrittenem Besitz sie das zum Leben Nötige ungestört besitzen könnten. „Omnia esse communia dictat secundum statum naturae institutae; aliquid esse proprium dictat secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites.

(*Ebd.*) Aus dem Recht auf Eigentum folgt die Restitutionspflicht, welche befiehlt „reddere unicuique quod suum est“. (*Opp.* V, 179[b]; vgl. III, 728 Anm. 1.)

Allgemeine Regeln der naturgesetzlichen Ordnung sind aber auch die Achtung vor der Würde der Person (= der gottebenbildlichen Seele): „Ius naturae dictat dignitatem imaginis esse servandam; sed imago est immediate a Deo . . .“, die Pflicht der Liebe: „Ius naturae dictat caritatem esse servandam.“ (Caritative Pflichten.)

Dem Inhalt nach sind auch die Gebote des Dekalogs nach Bonaventura unter die leges naturales zu rechnen. Denn sie fordern nichts, was nicht implicite wenigstens in der lex naturalis enthalten wäre. Sie sind „de dictamine rationis rectae“, und da die Gebote und Verbote des Dekalogs das an sich Gute und Böse betreffen, so gehören auch sie dem Gebiet der ratio recta an. Ja, selbst die Verpflichtung der Gebote und Verbote des Dekalogs folgt wenigstens radicaliter, in der Wurzel, dem Naturgesetz, nur quantum ad explicationem et distinctionem greift die eigene obligatio der lex scripta Platz. (In III *Sent.* dist. 37 art. 1 qu. 3.)

V.

Damit sind wir zu der Frage nach der Verpflichtung des Naturgesetzes geführt[1]. Als wirkliches Gesetz verpflichtet und bindet das Naturgesetz: dictat, ligat, obligat.

1. Die Verpflichtungsgrundlage, das vinculum legis naturalis hat Bonaventura nicht besonders behandelt. Es läßt

[1] Bonaventura unterscheidet: obligatio absoluta et conditionalis (*opp.* III 816), obligatio necessaria et voluntaria (IV 817), obligatio praecepti negativi et affirmativi und sagt von dem ersteren (praecepti negativi): est semper et ad semper, von der letzteren (praec. aff.): est semper, non tamen ad semper, sed pro loco et tempore (III 816). Bedingung der Verpflichtung ist ein Wissen um den Verpflichtungsinhalt (und seinen Verpflichtungscharakter) und die Möglichkeit der Erfüllung (IV 86; III 540). — Es gibt nach Bonaventura auch Unterschiede in den Verpflichtungsgraden: „obligatio in mandatis est maior et minor“ (III 826): Gott gegenüber sind wir mehr verpflichtet als den Menschen, dem Freunde mehr als dem Feinde (III 826 u. 670). Bezüglich der Pflichtenkollision gilt: Obligatio par non solvit vinculum paris obligationis, sed praepotens solvit vinculum minoris obligationis (*opp.* IV 820) und: obligatio non solvitur per maiorem, quae est eiusdem generis (IV 697).

sich aber aus seinen Ausführungen entnehmen, daß zwischen dem Verpflichtungsgrund der lex scripta und dem der lex naturalis zu unterscheiden ist. Den nächsten Verpflichtungsgrund für die dictamina leges naturalis bildet nach ihm offenbar die recta ratio. Dies ist zu entnehmen seiner Untersuchung der Frage: „utrum obligatio mandatorum decalogi attendatur secundum legem naturae, an secundum legem scriptam?", wo Bonaventura ausführt, daß die Gebote des Dekalogs secundum legem naturae verpflichten, da sie ebenso de dictamine rationis rectae seien, wie die mandata legis naturae selbst. Ferner sei das, was im Dekalog geboten oder verboten sei, „de se bona vel mala secundum quod dictat recta ratio". — Eine ausdrückliche und direkte Bezugnahme auf die Zweckordnung oder das bonum commune zur Ableitung der Verpflichtung oder zur Abstufung der Verpflichtungsgrade ist nicht festzustellen.

Der tiefere Verpflichtungsgrund dürfte auch für Bonaventura in dem Verhältnis der ratio recta bzw. lex naturalis zur lex aeterna als dem Ausdruck der göttlichen ratio liegen. Er betont ja wiederholt den engen Zusammenhang beider: „Lex naturalis manat a lege aeterna." (*De perf. ev.* qu. 4 art. 1 concl. *Opp.* V, 181.) Die lex naturalis, die als habitus der ratio recta in der Seele ist, hängt gleichfalls von der lex aeterna ab. Im Anschluß an den hl. Augustinus nennt sie Bonaventura eine „impressio in anima facta a lege aeterna" [1].

Von der lex aeterna aber hängt nach Bonaventura wie nach Augustinus die ganze physische, rechtliche und moralische Ordnung ab, zugleich ihre Gesetzlichkeit (denn ohne diese ist keine Ordnung) und ihre Vernünftigkeit (denn ohne ratio gibt es gleichfalls keine Ordnung). „Lex aeterna ordinem naturalem observari iubet, non perturbari." „Lex aeterna est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima." „Lex aeterna est ista, qua incommutabili permanente cetera ordinantur." Die lex aeterna

---

[1] *Opp.* V 179; vgl. Augustinus, *De lib. arb.* I 6, 15 und *de 83 Quaest.* qu. 53 n. 2. Gerade in dieser Beziehung auf die lex aeterna, die bei Gratian und den Glossatoren fehlt, ist ein Hauptunterschied zwischen dieser und der Lehre Bonaventuras gegeben und zugleich ein bedeutender Fortschritt der ersteren gegenüber.

aber als ordo rerum ist die göttliche Providenz: „Providentia dicit ordinem rerum temporalium.“ (*Opp.* II, 364)[1].

2. Es ist auch zu beachten, daß Bonaventura bezüglich der Verpflichtungsart der einzelnen Vorschriften der lex naturalis einen Unterschied macht: „Lex naturae, sagt er, quaedam dictat ut necessaria, quaedam ut expedientia“; ferner: „quaedam dictat ex se, quaedam adiuta fide et inspiratione.“ (IV *Sent.* dist. 2 art. 1 qu. 1. *Opp.* II, 50.) Zu den ex se vom Naturgesetz diktierten Verpflichtungen rechnet er die praecepta moralia. Zu den zweiten diejenigen hinzukommenden Vorschriften, welche eine naturgesetzliche Pflicht durch Offenbarung Gottes erläutern und näher bestimmen. So ist durch das Naturgesetz ex se angeordnet, daß man Gott Opfer darbringen müsse, während der Glaube und die inspirierte Offenbarung diese Opferpflicht näher bestimmen nach Form und Inhalt.

3. Der Verpflichtungsumfang der lex naturalis ist allgemein in jeder Hinsicht. „Dictamen naturae semper idem manet.“ (*Opp.* IV, 591; 617.) „Quod est de dictamine naturae semper idem perseverat.“ (IV, 617). Ganz allgemein gilt der Satz in der negativen Formulierung: „Nihil est licitum quod est contra ius naturale.“ (*Opp.* IV, 758.) „Lex naturae currit in omni tempore.“ (*Opp.* III, 818.) „Quod lex naturae dictat semper habet esse perpetuum.“

Die Gesetze des ius naturale sind an sich gut (sunt de se bona), daher kann keines derselben aufgehoben und abgeändert werden (sunt immobilia) (*Opp.* IV, 50).

Aber es ist nun doch ein Unterschied vorhanden, wenn es sich um die Frage handelt, ob kein Gesetz hinzukommen könne. Was im Naturgesetz generell, implicite et simpliciter ausgesprochen ist, das gilt für alle status, welche die Menschen-

---

[1] Im übrigen zählt Bonaventura fünf Quellen der Verpflichtung auf: 1. propter mandatum divinum, 2. propter votum emissum, 3. propter officium susceptum, 4. propter vitandum scandalum, 5. propter conscientiae iudicium (In III *Sent.* dist. 30 art. un. qu. 3, *opp.* III 662). Ebendaselbst 38 art. un. qu. 4 nennt er dieselben Verpflichtungsgründe, jedoch unter Weglassung des ersten.

natur durchgemacht hat, das gilt für die Zeit des Paradieseszustandes, für die Zeit der Sünde und der Gnade, ja selbst für die Zeit der Glorie (*Opp.* III, 820).

Aber da die Menschennatur im Zustand der übernatürlichen Gnade im Paradiese anderen Bedingungen unterworfen war, als in statu peccati oder gratiae, so müssen auch die Aussprüche der lex naturalis diesen verschiedenen status entsprechen. Nicht alle Gebote, die der lex naturalis zur Zeit des gefallenen Menschen zugehören, waren zu allen Zeiten, auch schon in statu innocentiae, explicite ausgesprochen. Nicht alle speziellen Vorschriften, die in statu peccati spezialisiert werden mußten, waren als spezielle schon in statu innocentiae nötig, vielmehr genügte hier die generelle Vorschrift. So versteht sich der Unterschied: „Quaedam sunt de dictamine naturae simpliciter, quaedam de dictamine naturae sunt secundum statum naturae institutae, quaedam de dictamine naturae secundum statum naturae lapsae." Die ersteren gelten immer und für alle Zeiten und status der Menschennatur, die anderen nur ad tempus, d. h. für die status, für welche sie gegeben und notwendig sind. (II *Sent.* dist. 44 art. 2 qu. 2 concl.; vgl. IV *Sent.* dist. 26 art. 2 qu. 1)[1].

Die Allgemeinheit und Unabänderlichkeit, die der lex naturalis im oben genannten Sinn bezüglich der Zeit zuerkannt wird, kommt ihr auch zu bezüglich der Rechtssubjekte, die unter sie fallen: „Lex naturae est communis apud omnes." „Quod est de dictamine legis naturae in speciali est idem apud omnes" (*Opp.* IV, 437). Der Grund liegt in der gleichen Anteilnahme aller Menschen an der lex aeterna, in ihrer gleichen geistig-sittlichen Disposition, in ihrer gleichartigen, vom Schöpfer ihnen verliehenen ratio recta. Das ist der Punkt, wo die lex naturalis das ius gentium im Justinianischen Sinn in sich aufnimmt (ius gentium quasi quo omnes gentes utuntur). Der Charakter der empirischen, geschichtlichen Allgemeinheit der rechtlichen und sittlichen Grundsätze wäre demnach auch ein Erkenntnisgrund ihres naturgesetzlichen Charakters.

[1] Über die mangelhaften Bestimmungen über die Unveränderlichkeit des ius naturale bei Gratian und den Glossatoren siehe Kuhlmann *a. a. O.* 135 ff.

Eine besondere Schwierigkeit bereitete Bonaventura wie auch den übrigen Scholastikern die Frage: ob Gott von der lex naturalis oder dem ius naturale dispensieren könne, ob also dieses eine unwandelbare Geltung im strengsten und absoluten Sinn habe. Veranlaßt war diese Fragestellung durch die bekannten Beispiele aus der biblischen Geschichte. (Osea, Opferbefehl an Abraham.)

Grundsätzlich lehnt Bonaventura einen Moralpositivismus ab. Das Naturgesetz ist nicht Ausfluß einer Willkür Gottes. Daher tut Gott nichts gegen das ius naturae, weil er nicht gegen seine eigene Gerechtigkeit handeln kann (*Opp.* I, 847) und weil er nicht machen kann, daß dasselbe zugleich gut und böse sei. Aber er sucht aus der Schwierigkeit durch eine Unterscheidung herauszukommen (anders dann Thomas!). Er vertritt nämlich mit Bernhardus (*De dispens. et praec.* cp. 3 n. 6) die Ansicht: Gott kann nichts anordnen, was gegen das ius naturae wäre, insoweit dieses Pflichten gegen ihn selbst enthält und das Verhältnis des Menschen gegen Gott selbst ordnet. Wohl aber hält es Bonaventura für zuverlässig, daß Gott etwas gegen jenes ius naturae befehle, das die Verhältnisse der Menschen untereinander betrifft. Das geschehe dann nicht contra, sondern supra legem naturae, weil die ratio recta zwar gebiete, das und das sei nicht zu tun, aber so gebiete, daß sie zugleich befehle, daß man Gott selbst (bei einem direkten Befehl) auch für das Gegenteil gehorchen müsse.

Dieser Lösungsversuch hängt natürlich zusammen mit der Auffassung, daß gerade die auf den Nächsten bezüglichen Gesetze des Dekalogs wegen der Vielfältigkeit der deordinatio post lapsum notwendig geworden waren; der durch die Sünde verdorbene Wille, der zu den verschiedensten ungeordneten Strebungen bereit war, mußte durch vielerlei (multiplicia) Mandate gebunden werden (religanda erat). Darin liegt ja der Zweck der im Dekalog dargebotenen Vielheit von Geboten „ad removendam caecitatem ignorantiae in ordine ad Deum et ad proximum, et ad excludendum fastidium affectus“ (*Opp.* III, 809). Da diese Gebote mit den mandata secundae tabulae zusammenfallen, so gilt für sie auch, was Bonaventura über die Dispen-

sationsmöglichkeit der letzteren sagt, daß Gott nicht von dem „malum secundum se“, sondern nur von dem „malum in se“ dispensieren könne, denn dieses könne „bene fieri“ (*Opp.* I, 846); insofern die intentio mala vom Akte trennbar sei, könne Gott vom Akte dispensieren, nicht aber dispensiere er, noch könne er dispensieren hinsichtlich der deordinatio intentionis (*Opp.* III, 843 und 844).

Die lex naturalis oder das ius naturale ist demgemäß bei Bonaventura einerseits die psychologische Dispositon des Menschenwesens für Recht und Sittlichkeit, andererseits der Grundstock jener allgemeinsten Prinzipien und Grundsätze, aus welchen die objektive Rechts- und Sittenordnung wie aus ihrer Wurzel hervorwächst, endlich der Inbegriff jener Gesetze des Dekalogs, welche die rechtliche und sittliche Ordnung für den gefallenen Menschen regeln, und sich als eine Entfaltung der ursprünglichen lex naturalis darstellen. Das Recht behält hier sein sittliches Fundament. Gleichwohl bewegt sich das Hauptinteresse, das Bonaventura an den einschlägigen Fragen nimmt, nicht in der Richtung der Rechtsphilosophie, sondern der Moralphilosophie. „Principia iuris naturalis ordinantur ad rectitudinem et honestatem vitae“ (II *Sent.* dist. 35 art. un. qu. 3).

Zum thomistischen Wahrheitsbegriff.

Von **Matthias Baumgartner,** Breslau [1].

Die Eigenart und die Tragweite jeder Erkenntnistheorie erschließt sich am klarsten und schärfsten von dem Wahrheitsbegriff aus, den sie formuliert, oder genauer gesagt, den sie entwickelt und entfaltet. Dies gilt auch von der thomistischen Erkenntnistheorie, die im Wahrheitsbegriff am deutlichsten ihr charakteristisches Gepräge offenbart.

Wahrheit ist nach Thomas von Aquin das Ziel der Erkenntnis und infolgedessen in erster Linie eine Eigentümlichkeit des Intellekts und der Wissenschaft [2]. Unter Wissenschaft versteht Thomas mit Aristoteles ein System von Urteilen, die sich deduktiv aus Prinzipien ableiten und auf Prinzipien zurückführen, durch sie begründen lassen [3]. In den Prinzipien ist daher die ganze Wissenschaft virtualiter enthalten [4]. Die Wissenschaften zerfallen in zwei Klassen, in solche, welche aus Prinzipien hervorgehen, die durch das natürliche Licht der Vernunft gewiß sind, wie die Geometrie und die Arithmetik, und in solche, die ihre Prinzipien einer höheren Wissenschaft

---

[1] Zitiert wird nach *Thomae Aquinatis Summa Theologica,* dilig. emend., Nicolai, Sylvii, Biluart et C. J. Drioux notis ornata, ed. octava, Barri-Ducis 1873 und *Thomae Aquinatis De Veritate Catholicae Fidei Contra Gentiles,* ed. 3, Parisiis 1886.

[2] *S. th.* I q. 16 a. 1 c: verum nominat id, quod tendit intellectus . . . terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.

[3] *S. th.* I qu. 79 a. 9 c: principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. *S. th.* II 1 q. 91 a. 3 c: in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum. Vgl. Arist., *Eth. Nicom.* VI, 3, 6. Lichtvoll wird der Wissenschaftsbegriff von Thomas auseinandergesetzt in *S. th.* I q. 1 ff.

[4] *S. th.* II 1 q. 3 a. 6 c.

entnehmen, wie die Perspektive und die Musik, von denen die erstere ihre Prinzipien aus der Geometrie, die letztere aus der Arithmetik erborgt [1]. Die Prinzipien der Wissenschaften sind daher entweder unbeweisbare Sätze, principia per se nota, selbstgewisse Urteile, analytische Urteile, in denen das Prädikat bereits in der Definition des Subjekts gesetzt und enthalten ist [2], oder es sind Sätze, die in einer höheren Wissenschaft ihre Begründung erfahren, aber schließlich wieder auf letzte und oberste Prinzipien zurückgehen [3]. So ruht die Wissenschaft in letzter Instanz auf ersten, selbstgewissen, analytischen Urteilen, die Begriffsverhältnisse zum Ausdruck bringen und ihre logische Geltung oder Wahrheit lediglich der Begriffsanalyse und damit dem Widerspruchsgesetz verdanken. Auf dem gleichen Gesetz beruht aber auch die Geltung oder Wahrheit der Konklusionen aus den ersten Prinzipien [4]. Das Widerspruchsgesetz ist somit der Eckstein und das Kriterium der Wissenschaft, die letztere rein formal betrachtet, d. h. insofern sie sich als eine Reihe von Urteilen darstellt, die aus obersten Prinzipien abgeleitet werden.

Thomas faßt aber nicht bloß den formal-logischen Charakter der Wissenschaft ins Auge. Sie hat auch noch eine andere Seite. Sie schließt nämlich eine Beziehung auf Dinge in sich. Sie ist eine Erkenntnis der Dinge [5]. Die in ihr enthaltenen Begriffe und Urteile gelten von den Dingen, wobei Thomas unter Dingen die transszendenten, transsubjektiven Dinge, die Dinge an sich, die res quae sunt extra animam [6], versteht. Die Überzeugung von der Transszendenz der Gegenstände der Wissenschaft bildet den Kernpunkt der

[1] *S. th.* I q. 1 a. 2 c. Vgl. Arist., *Analyt. post.* I, 13, 78 b 35 ff.

[2] *S. th.* I q. 2 a. 1 c; *S. c. g.* I, 10, 11. Hier wird der Begriff der propositio nota oder des analytischen Urteils klar entwickelt.

[3] *S. th.* I q. 1 a. 2 ad 1: principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae.

[4] *S. th.* I q. 83 a. 4 c.

[5] *S. th.* I q. 85 a. 2 c: sequeretur, quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam. Vgl. *S. c. g.* I, 3: Quum enim principium totius scientiae, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius etc.

[6] *S. th.* I q. 85 a. 2 c.

ganzen thomistischen Erkenntnislehre. Thomas stellt sich, wie Aristoteles, auf den Boden eines entschiedenen Realismus und lehnt jede idealistische Deutung der Erkenntnis ab.

Ausdrücklich bekämpft er die psychologistisch-idealistische Theorie, der zufolge die sinnlichen und die intelligiblen species Gegenstand der Erkenntnis sein sollen [1]. In diesem Falle würden sich, so sagt er, die Wissenschaften nicht auf Dinge außerhalb der Seele, sondern auf die intelligiblen species, die in der Seele sind, also auf Seelisches oder Psychologisches beziehen [2]. Ein Urteil über die Dinge, eine Erkenntnis der Dinge wäre überhaupt nicht mehr möglich. Weiterhin würde aus einer solchen Auffassung der Wissenschaft der Irrtum des alten Protagoras folgen, daß alles, was einem scheint, wahr wäre, und daß kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile zugleich wahr wären [3]. Denn wenn eine erkennende Potenz nur ihre eigene passio, ihren eigenen Zustand, erkennt, dann kann sie auch nur über diesen urteilen. Jedes derartige Urteil ist aber wahr. So wird der gesunde Geschmacksinn, wenn er nur seinen eigentümlichen Zustand wahrnimmt, in Wahrheit urteilen, daß der Honig süß ist. In gleicher Weise wird aber auch der krankhaft infizierte Geschmacksinn in Wahrheit urteilen, daß der Honig bitter sei; denn in beiden Fällen wird der Geschmacksinn nur urteilen, insoweit er affiziert wird. Daraus folgt dann, daß jede Meinung und jede Annahme in gleicher Weise wahr sein wird [4].

---

[1] *S. th.* I q. 85 a. 2 c: Quidam posuerunt, quod vires, quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

[2] *Ibid.:* Si igitur ea, quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu.

[3] *Ibid.:* Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur esse verum; et similiter quod contradictoriae essent simul verae.

[4] *Ibid.:* Et sic sequitur, quod omnis opinio aequaliter erit vera et universaliter omnis acceptio.

So führt die psychologistisch-idealistische Auffassung der Erkenntnis einerseits zur Unmöglichkeit, überhaupt noch Dinge zu erkennen, anderseits zur Aufhebung des logischen Unterschiedes von wahr und falsch. Mit der Aufzeigung der genannten absurden Konsequenzen sucht Thomas die Annahme zu begründen, daß die Dinge an sich Gegenstand der Erkenntnis sein müssen. Nunmehr ergibt sich aber für ihn die Notwendigkeit zu zeigen, wie eine Erkenntnis transszendenter oder transsubjektiver Dinge möglich sei. Die Lösung des Problems findet er mit Aristoteles auf psychologischem Wege und in der Abformungs- oder Abbildtheorie. Er ist der Ansicht, daß das Erkannte im Erkennenden sein muß[1]. Da das Ding selbst nicht im Erkennenden sein kann, so wird Thomas, wie Aristoteles, dazu gedrängt zu sagen, ein Abbild, eine similitudo, eine Kopie, eine Form des Dinges ist in dem erkennenden Subjekt. Die Erkenntnis wird ein Abformungs-[2], Abbildungs-, ein Verähnlichungsprozeß des Subjekts[3]. Erkennen heißt abformen, abbilden, nachbilden, objektive oder transszendente Dinge subjektiv abbilden, nachbilden, abformen, nachformen.

Entsprechend den beiden Erkenntnisvermögen des Sinns und des Intellekts findet eine doppelte Abbildung oder Abformung statt: In den Sinnen durch sinnliche Formen, die species sensibiles, und im Intellekt durch geistige Formen, die species intelligibles[4]. Die Sinne bilden oder formen die äußeren Erscheinungen der Dinge ab, ihre einzelnen, individuellen und

---

[1] *S. th.* I q. 16 a. 1 c: cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente.

[2] *S. th.* I q. 85 a. 2 c: Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae secundum doctrinam Aristotelis (*De an.* l. III, text. 38), qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis. Vgl. Arist., *De an.* III 8, 431 b 28: *ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι· αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.*

[3] *S. th.* I q. 17 a. 3 c: Sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae.

[4] *S. th.* I q. 85 a. 2 c: Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit.

akzidentellen Bestimmungen[1]. Die species sensibiles oder die phantasmata sind Abbilder der Individuen[2]. Der Intellekt dagegen bildet oder formt die Wesenheit der Einzeldinge ab; die species intelligiblis ist ein Abbild, eine Form der Wesenheit und repräsentiert die Dinge in bezug auf ihre Natur oder ihr Wesen[3]. Um die sinnlichen Vermögen zu affizieren und ein Abbild den Sinnen einzudrücken, genügen die einzelnen Dinge und ihre sinnlichen Akzidentien[4]. Nicht so einfach gestaltet sich der Prozeß der Entstehung der geistigen Formen oder Abbilder, der intelligiblen species. Die Abbildung der einzelnen Dinge oder die Phantasmata vermögen nicht aus eigener Kraft auf den Intellekt einen Eindruck hervorzubringen. Das Abbild, die Abformung der Wesenheit entsteht vielmehr im intellectus possibilis erst durch die die Phantasmen erleuchtende und daraus die species intelligibiles abstrahierende Tätigkeit des intellectus agens[5].

Auf dem angedeuteten Wege spiegelt sich die objektive Welt in Sinn und Intellekt. Die transszendente Wirklichkeit wirft gleichsam ihr Abbild in den Spiegel von beiden und formt sich in ihnen ab. Die Abbild- und Repräsentationstheorie wird die Brücke, um die transsubjektiven Dinge zu erreichen und zu ergreifen. Denn die Kopien oder Formen in Sinn und Intellekt sind nur das Mittel (id quo), um die Dinge außerhalb

---

[1] *S. th.* I q. 17 a. 1 c: Innatum est nobis per ea, quae exterius apparent, de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium.

[2] *S. th.* I q. 85 a. 1 ad 3: Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum.

[3] *Ibid.:* Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili . . ., quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.:* Sed phantasmata . . . non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata. *Ib.* ad 4: Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Vgl. Arist., *De an.* III, 5, 430 a 10 ff., 7, 431 a 16: *διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή;* 431 b 1: *τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.*

der Seele zu erkennen[1]. Diese letzteren selbst sind primär der Gegenstand der Erkenntnis, das, was erkannt wird[2], während die species das sind, wodurch erkannt wird. Erst sekundär auf dem Wege der Reflexion auf sich selbst erkennt der Intellekt den Erkenntnisakt und die Erkenntnisform oder das Erkenntnismittel, die species, qua intelligit[3]. Thomas unterscheidet also den Erkenntnisgegenstand, den Erkenntnisakt und das Erkenntnismittel. Die Erkenntnis transszendenter Dinge wird möglich wegen der Ähnlichkeit zwischen dem subjektiven Bild und dem objektiven Ding, wegen dem Abbildcharakter des Mediums, das die objektive Wirklichkeit repräsentiert[4] und getreu wiedergibt. Indem der Intellekt auf der Grundlage der Abbilder der Wirklichkeit Definitionen und Urteile bildet[5], ergreift er in und durch die Abbilder die Dinge an sich[6].

Mit der thomistischen Lehre von transszendenten Dingen als Gegenstand der Erkenntnis und mit der Definition der Erkenntnis als Abformung, Verähnlichung, als Abformen, Abbilden und Nachbilden einer transszendenten Wirklichkeit im erkennenden Subjekt sind die Voraussetzungen gewonnen, auf denen der thomistische Wahrheitsbegriff aufgebaut ist.

Die Entwicklung des Wahrheitsbegriffs vor Thomas war einerseits durch Augustinus und Anselm[7], anderseits

---

[1] *S. th.* I q. 85 a. 2 c: Species intelligibilis se habet ad intellectum ut id, quo intelligit intellectus.

[2] *Ibid.:* Sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo.

[3] *Ibid.:* Sed quia intellectus supra se ipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem, qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id, quod intelligitur.

[4] Siehe oben S. 245, Anm. 3.

[5] *S. th.* I q. 85 a. 2 ad 3: Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem ... Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

[6] *S. th.* I q. 85 a. 2 c: Anima per species intelligibiles cognoscat res, quae sunt extra animam.

[7] Über Anselms Wahrheitslehre siehe J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* Münster 1911 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. X, 3), S. 50—64.

durch Aristoteles bestimmt. Der Aquinate faßt die Grundgedanken der beiden Richtungen zusammen und kommt so zur Unterscheidung einer Wahrheit des Intellekts und einer Wahrheit der Dinge [1]. Mit Aristoteles [2] sucht er die Wahrheit in erster Linie im Intellekt, erkennt aber auch sekundär mit Augustinus eine Wahrheit in den Dingen an. Mit Rücksicht auf die genannte Unterscheidung stellt er eine Reihe von Wahrheitsdefinitionen zusammen, von denen die einen, die aus Augustinus und Hilarius geschöpft sind, dem ersten, die anderen, die aus Augustinus, Anselm und Avicenna genommen werden, dem zweiten Gesichtspunkt entsprechen [3]. Eine letzte Wahrheitsdefinition, die den jüdischen Philosophen Isaac Israëli zum Urheber hat, bringt beide Gesichtspunkte zum Ausdruck [4]. Sie stammt aus dem Liber de definitionibus Isaac's und lautet: Veritas est adaequatio rei et intellectus [5]. Sie wird von Thomas bevorzugt und seinen Untersuchungen über die Wahrheit zugrundegelegt.

Die Wahrheit des Intellekts wird definiert als die Konformität von Intellekt und Sache [6]. Wie klar erhellt, ist diese Wahrheitsdefinition nur eine andere Formel für die Bestimmung der Erkenntnis im Sinne einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten oder mit dem transszendenten Gegenstand. Der Intellekt ist wahr, insofern er ein Abbild, eine similitudo der erkannten Sache hat, oder das Wahre ist im Intellekt, in-

---

[1] *S. th.* I q. 16 a. 1: veritas intellectus, veritas rei, veritas in rebus.

[2] *Met.* VI, 4, 1027 b 25: *οὐ γὰρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν . . ., ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ.*

[3] *S. th.* I q. 16 a. 1 c.

[4] *Ibid.:* Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.

[5] *S. th.* I q. 16 a. 2 ad 2. Über das „Buch der Definitionen" siehe J. Guttmann, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli,* Münster 1911 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. X, 4).

[6] *S. th.* I q. 16 a. 2 c: Necesse est, quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius, inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur; I, q. 21 a. 2 c: Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei.

sofern er der erkannten Sache konform wird[1]. Weil dem Intellekt nur Wahrheit zukommt, insofern er dem Ding verähnlicht, ihm konformiert wird, er sich somit nach den Dingen zu richten hat, so sagt Thomas auch unter Berufung auf Aristoteles, die Wahrheit des Intellektes werde von der Sache, von dem Gegenstand verursacht[2].

Da die Definition der Wahrheit auf der Abbildungs- oder Abformungstheorie beruht, ein solches Abbilden und Abformen aber nicht bloß beim Intellekt, sondern auch beim Sinn angenommen wird, so kommt auch dem Sinn Wahrheit zu[3]. Auch im Sinn ist Wahrheit, insofern er ein Abbild der Dinge in sich hat[4] und die Dinge so auffaßt, apprehendiert, wie sie sind[5].

Im bisherigen wurde nur von der Wahrheit des Intellektes und des Sinnes gesprochen und dieselbe als Konformität zwischen Erkenntnisbild und Ding definiert. Thomas unterscheidet aber deutlich Wahrheit und Erkenntnis der Wahrheit. Die Wahrheit erkennen heißt, jene Konformität erkennen[6]. Dies kann aber der Sinn nicht[7], sondern nur der Intellekt allein. Der letztere vermag die Konformität seiner selbst mit den transszendenten Dingen zu erkennen, aber nicht auf dem Wege der Abstraktion und Wesenserkenntnis, sondern nur in der Form eines Urteils, des Verknüpfens und Trennens, des Bejahens und Verneinens,

---

[1] *S. th.* I q. 16 a. 1 c: Cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae.

[2] *S. th.* I q. 16 a. 1 ad 3: Licet veritas intellectus nostri a re causetur . . . Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit, quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est. Vgl. Arist., *Categ.* 5, 4 b 8: *τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται.* Siehe auch *Met.* IX, 10, 1051 b 7.

[3] *S. th.* I q. 16 a. 2 c: Et ideo bene invenitur, quod sensus est verus de aliqua re.

[4] *S. th.* I q. 17 a. 2 c: Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu.

[5] *Ibid.:* Sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est. Quod quidem contingit ex hoc, quod apprehendit res, ut sunt.

[6] *S. th.* I q. 16 a. 2 c: Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.

[7] *Ibid.:* Hanc autem nullo modo sensus cognoscit.

insofern der Intellekt urteilt, ein Ding verhalte sich so, wie die Form ist, die er von dem Ding hat[1]. In jedem Urteil nämlich wird mit einer Sache, die durch das Subjekt bezeichnet wird, irgend eine Form, die durch das Prädikat bezeichnet wird, verknüpft oder davon getrennt[2]. So findet sich nach Thomas, wie nach Aristoteles, die Wahrheit im eigentlichen Sinn, d. h. die Wahrheit, insofern sie erkannt wird[3], nur im verknüpfenden und trennenden Intellekt, also im Urteil[4].

Unter welchen Bedingungen sind nun unsere Urteile wahr, enthalten sie eine Erkenntnis der Wahrheit? Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß unsere Urteile nur wahr sein können, wenn sie Abbilder der Dinge von den letzteren aussagen oder bejahen. Um aber Abbilder im Urteil aussagen zu können, müssen zuerst solche Abbilder gegeben sein. Die Frage nach der Wahrheit der Urteile reduziert sich somit auf die andere, in welchen Fällen getreue Abbilder der transszendenten Dinge gegeben sind. Mit anderen Worten, die Erkenntnis der Wahrheit in der logischen Funktion des Urteils setzt die Wahrheit, d. h. die Konformität von Erkenntnisbild und Erkenntnisgegenstand bereits als gegeben voraus. Im Urteil bringt der Intellekt diese Übereinstimmung nur zum bewußten Ausdruck, zur Anerkennung, indem er die Formen, die er von den Dingen aufgenommen hat, von denselben aussagt. Jene Konformität oder die Wahrheit selbst liegt aber außerhalb und vor dem Urteil und ist von demselben unabhängig.

Sowohl auf dem Gebiete der Sinne, wie des Intellekts, gibt es Fälle, in denen die geforderte Konformität ausnahmslos

---

[1] *Ibid.:* Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo.

[2] *Ibid.:* Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subiectam vel removet ab ea.

[3] *Ibid.:* Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum.

[4] *Ibid.:* Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est. Vgl. Arist., *De interpret.* 1, 16 a 12: *περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ αληθές. De an.* III, 5, 430 a. 27: *ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων.*

gegeben ist. Wir haben bereits erwähnt, daß nach Thomas der Sinn zwar nicht die Wahrheit erkennt, daß aber Wahrheit im Sinn ist. Damit ist gemeint, daß in den Sinnen Abbilder der sinnlichen Wirklichkeit vorhanden sind, daß eine Konformität zwischen Sinn und Ding besteht, so daß der Sinn eine wahre Auffassung von den Sinnendingen hat und sie erfaßt, wie sie sind [1]. So sieht der Gesichtssinn dadurch, daß eine similitudo der gesehenen Sache in ihm ist [2].

Thomas unterscheidet nach dem Vorgang des Aristoteles drei Gruppen von sinnlichen Objekten, nämlich die sensibilia propria, communia und per accidens [3]. Bezüglich der sensibilia propria oder der sinnlichen Objekte, die nur einem Sinn eigentümlich sind, d. h. bezüglich der Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche, Drucke gibt es keine Täuschung [4]. Bei den genannten Objekten besteht zwischen Erkenntnisbild und Sache stets Konformität. Zum Beweise für diesen Sinnesrealismus beruft sich Thomas mit Aristoteles [5] auf die Organisation der erkennenden Vermögen, genauer darauf, daß jede Potenz zu einem eigentümlichen Objekt an sich hingeordnet sei, und daß derartige Einrichtungen sich immer in derselben Weise verhalten. Daher kann, solange die Potenz unverändert bleibt, ihr Urteil bezüglich des eigentümlichen Objekts nicht falsch sein [6]. Weiterhin meint er, daß eine erkennende Kraft keinen Mangel beim Erkennen desjenigen Dinges zeige, durch dessen Abbild sie informiert werde [7]. Die sensibilia propria

---

[1] Siehe oben S. 248 A. 5.

[2] *S. th.* I q. 85 a. 2 c: Unde similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt.

[3] *S. th.* I q. 17 a. 2 c; I q. 78 a. 3 ad 2. Vgl. Arist., *De an.* II, 6, 418 a 8: *λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς.*

[4] *S. th.* I q. 17 a. 2 c: Et ideo circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens et in paucioribus. Vgl. Arist., *De an.* II, 6, 418 a 11: *λέγω δ' ἴδιον . . . καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι.* *De an.* III, 3, 428 b 18: *ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος.*

[5] *De an.* II, 6, 418 a 24: *τῶν δὲ καθ' αὑτὰ αἰσθητῶν τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά, καὶ πρὸς ἃ ἡ οὐσία πέφυκεν ἑκάστης αἰσθήσεως.*

[6] *S. th.* I q. 85 a. 6 c.

[7] *S. th.* I q. 17 a. 3 c.

affizieren nun in erster Linie und per se die Sinne [1], und die letzteren werden durch die Abbilder der ersteren direkt informiert. Daher ist bei ihnen jeder Irrtum ausgeschlossen.

Nur per accidens und in wenigen Fällen ist Falschheit möglich, nämlich bei Indisposition der Organe, wenn ein Sinnesorgan krankhaft verändert ist und infolgedessen die sensible Form nicht richtig aufnehmen kann. Daher kommt es auch, daß infolge von Verderbnis der Zunge Kranken das Süße bitter erscheint. Der Sinn wird hier anders affiziert als das Ding ist. Es besteht also keine Konformität zwischen Ding und Sinn, und der letztere meldet die Sache anders als sie ist. Daher werden wir auch durch den Sinn bezüglich der Sache getäuscht [2].

Während bei den sensibilia propria unter Voraussetzung der richtigen Disposition der Organe eine Täuschung nicht möglich ist, läßt Thomas, wie Aristoteles, bei den sensibilia communia, d. h. bei den quantitativen oder auf die Quantität reduzierbaren Bestimmungen, die mehreren Sinnen gemeinsam sind, wie Größe, Figur, Bewegung, Ruhe, Zahl [3], selbst bei richtig disponierten Sinnen ein falsches Urteil zu [4], so wenn der Sinn urteilt, die Sonne sei einen Fuß groß, während sie doch größer als die Erde ist [5]. Der Grund liegt darin, daß die sensibilia communia nur sekundären Charakter haben, im Gefolge und als Begleiterscheinungen der sensibilia propria auftreten [6], und daß der Sinn nicht direkt auf sie hingeordnet ist. Ferner affizieren sie auch nicht in erster Linie und per se die Sinne, sondern nur auf Grund der sensiblen Qualitäten. So affiziert die Oberfläche auf Grund der Farbe [7].

---

[1] *S. th.* I q. 78 a. 3 ad 2: Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes.

[2] *S. th.* I q. 17 a. 2 c, ad 1; q. 85 a. 6 c.

[3] *S. th.* I q. 78 a. 3 ad 2. Vgl. Arist., *De an.* II, 6, 418 a 17.

[4] *S. th.* I q. 17 a. 2 c; a. 3 c. Vgl. Arist., *De an.* III, 3, 428 b 22.

[5] *S. th.* I q. 85 a. 6 c.

[6] *S. th.* I q. 17 a. 3 c: sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud (sensibile proprium). Siehe auch *Ib.* a. 2 c und Arist., *De an.* III, 3, 428 b 22.

[7] *S. th.* I q. 78 a. 3 c: Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris.

Noch mehr als auf dem Gebiete der sensibilia communia ist Täuschung möglich bei den sensibilia per accidens [1], d. h. bei den Objekten, die nur per accidens Gegenstand der Sinne sind, und von denen daher auch nur per accidens ein Bild im Sinn sein kann; so wenn diesem Gefärbten zukommt, ein Mensch zu sein [2], oder wenn der Sinn wegen der Ähnlichkeit der Farbe urteilt, Galle sei Honig [3]. Der Grund ist der gleiche wie bei den sensibilia communia. Der Sinn bezieht sich nicht direkt auf diese Objekte, sondern nur per accidens vel ex consequenti [4].

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß die Sinne bezüglich der sensibilia propria unter Voraussetzung der Intaktheit der Sinnesorgane stets wahr sind, daß sie also die objektiven Dinge bezüglich der jedem Sinn eigentümlichen Qualität so abformen oder nachbilden, wie sie sind. Infolgedessen müssen auch die Wahrnehmungs- oder Sinnesurteile — Thomas spricht ausdrücklich bei den äußeren Sinnen, wie beim Gemeinsinn, von iudicare und iudicium [5] — unter den genannten Bedingungen stets wahr sein oder von den transszendenten Dingen Geltung haben. Bei den übrigen Sinnesurteilen dagegen, mögen sie nun quantitative Bestimmungen zum Gegenstande haben, oder sich auf die sensibilia per accidens erstrecken, herrscht keine derartige Sicherheit. Hier ist Täuschung möglich.

Die Sinneserkenntnis [6] erstreckt sich aber lediglich auf die Außenseite der Dinge, auf ihre äußeren Erscheinungen oder Akzidentien, auf die Qualitäten und Quantitäten [7], auf das Ein-

---

[1] *S. th.* I q. 17 a. 2 c.

[2] *S. th.* I q. 17 a. 2 c: Tertio modo, nec primo, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Vgl. Arist., *De an.* II 6, 418 a 20: *κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λευκὸν εἴη Διάρους υἱός. Κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὗ αἰσθάνεται.*

[3] *S. th.* I q. 85 a. 6 c. [4] *S. th.* I q. 17 a. 2 c.

[5] *S. th.* I q. 17 a. 2 c; q. 78 a. 4 ad 2; q. 85 a. 6 c. Vgl. Arist., *De an.* II, 6, 418 a 14: *ἀλλ᾽ ἑκάστη γε κρίνει περὶ τούνων.*

[6] *S. th.* II 2 q. 8 a. 1 c: cognitio sensitiva.

[7] *Ibid.:* Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores. *S. th.* I q. 17 a. 1 c: Et quia innatum est nobis per ea, quae

zelne und Singuläre[1]. In den Kern und in das Innere der Dinge, zu der unter den Akzidentien verborgenen Natur oder Substanz vermag nur der Intellekt vorzudringen[2]. Das intelligere ist gleichsam ein intus legere[3]. Das eigentümliche Objekt des Intellekts ist das Wesen der Dinge, das quod quid est, die quiditas rei[4]. Wie Aristoteles[5] die Wesenserkenntnis mit der sinnlichen Auffassung in Parallele setzt, so auch Thomas. Wie der Sinn direkt durch ein Abbild der sensibilia propria informiert wird, so der Intellekt durch ein Abbild der Wesenheit der Dinge[6]. Und wie der Sinn die Abbilder der Dinge aufnimmt, so ist auch die Wesenserkenntnis als einfache Hinnahme[7], als ein einfaches Auffassen[8], als ein Betrachten der Natur der species ohne die individuellen Bestimmungen, kurz als Abstraktion aus den Anschauungen (Phantasmen) gedacht[9].

---

exterius apparent, de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium.

[1] *S. th.* I q. 85 a. 1 c: Omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. *Ib.* ad 3: Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum.

[2] *S. th.* II 2 q. 8 a. 1 c: Cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur (*De an.* l. III, t. 26; III, 5, 430 b 27: *ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής*). Sunt autem multa genera eorum, quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis.

[3] *Ibid.:* Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi intus legere.

[4] *S. th.* I q. 17 a. 3 c; q. 85 a. 1 ad 3; a. 5 c; a. 8 c.

[5] *De an.* III, 4, 429 a 15: *εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον.*

[6] *S. th.* I q. 17 a. 3 c.

[7] *S. th.* I q. 83 a. 4 c: Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei.

[8] *S. th.* I q. 79 a. 8 c: Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere.

[9] *S. th.* I q. 85 a. 1 ad 1: Et hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. Vgl. Arist., *De an.* III, 7, 431 b 1: *τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ*; *ibid.* 432 a 5: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα . . . ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν.*

Aber nicht bloß der Akt der Erfassung des Wesens wird durch die Parallele mit der sinnlichen Erkenntnis verdeutlicht. Auch bezüglich des Wahrheitswertes gleicht die Wesenserfassung der Sinnesauffassung. Wie es bei den Sinnen bezüglich der sensibilia propria keine Täuschung gibt, so ist auch bei der Wesenserkenntnis oder bei der Abstraktionstätigkeit jeder Irrtum ausgeschlossen [1]. Die Gründe sind dieselben. Die Wesenheit ist das obiectum proprium des Intellekts. Eine Potenz kann aber bezüglich des eigentümlichen Objekts infolge ihrer Hinordnung auf dasselbe keinen Defekt erfahren [2]. Es ist nur zweierlei möglich. Entweder ist eine Wesenserkenntnis überhaupt nicht zu erreichen, es ist total nichts zu erkennen, oder aber, wenn man sie besitzt, muß sie wahr und irrtumslos sein [3].

Damit ist auch auf dem Gebiet des Intellekts ein archimedischer Punkt für die Wahrheit statuiert. Auf dem Wege der Abstraktion erfassen wir das Wesen der Dinge so, wie es ist [4]. Daher haben auch unsere Begriffe und Definitionen, die Universalien, weil sie auf Grund der species intelligibiles, der Abbilder der objektiven Wesenheiten, geformt sind, von den Dingen Geltung.

Die objektive Geltung der Begriffe involviert zugleich die dingliche Geltung der obersten Prinzipien oder der Grundlagen der Wissenschaft. Denn die ersten Prinzipien werden sofort nach Erkenntnis der Wesenheit der Begriffe oder der termini erkannt. Sie sind nur deren analytische Entfaltung. Daher muß notwendig, wenn die Wesensbegriffe irrtumslos von den

---

[1] *S. th.* I q. 17 a. 3 c: Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. Vgl. Arist., *De an.* III, 6, 430 b 27: *ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής . . . ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές.*

[2] *S. th.* I q. 85 a. 6 c.

[3] *S. th.* I q. 17 a. 3 c: Et propter hoc in cognoscendo quiditates simplices non potest esse intellectus falsus; sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit. Vgl. auch *ib.* I q. 85 a. 6 c und Arist., *De an.* III, 6, 430 a 26, 430 b 27; *Met.* IX, 10, 1051 b 23: *ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς θιγεῖν καὶ φάναι (οὐ γὰρ ταὐτό κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός . . . περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή.*

[4] *S. th.* I q. 85 a. 1 c u. ad 1.

Dingen gelten, dies auch bei den ersten Prinzipien zutreffen. Der aristotelische Satz: intellectus semper est rectus gilt, wie für die Begriffe, so auch für die Sätze oder Urteile, welche jene Begriffe entwickeln [1].

Damit hängt dann auch die objektive Geltung der Konklusionen, die aus den ersten Prinzipien gezogen werden, zusammen; denn die Unfehlbarkeit ihrer Wahrheit leitet sich aus den Prinzipien her [2]. Gelten diese von den Dingen, so müssen auch ihre Konklusionen von ihnen Geltung haben.

Mit der Irrtumslosigkeit der Wesensbegriffe ist endlich auch die Wahrheit der Demonstrationen gewährleistet, die auf jene sich stützen [3]. Sie lassen sich in einer Reihe von analytischen Urteilen oder in propositiones per se notae auseinanderlegen, z. B. homo est animal oder homo est rationale [4]. Weiterhin folgen aus ihnen die accidentia propria [5]. Der von den Dingen geltende Wesensbegriff oder das Seins- und Strukturgesetz des Dinges ist somit das Prinzip der ganzen Wissenschaft, die die Vernunft von einem Dinge haben kann [6].

Wenn nun bei den Grundlagen der Wissenschaft, d. h. bei den Wesensbegriffen und bei den ersten Prinzipien, und bei

---

[1] *S. th.* I q. 17 a. 3 ad 2: Intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa, quae statim intellectis terminis cognoscuntur ex eo, quod praedicatum ponitur in definitione subiecti. Vgl. auch I q. 85 a. 6 c und Arist., *De an.* III, 6, 430 a 26: *Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος.* Siehe auch S. 254 Anm. 1 und 3.

[2] *S. th.* I q. 85 a. 6 c: Circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones.

[3] *S. th.* I q. 17 a. 3 ad 1: Quia quiditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est sic de eo iudicamus; sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. I q. 85 a. 6 ad 3: sed in absoluta consideratione quiditatis rei et eorum, quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur.

[4] *S. th.* I q. 2 a. 1 c. *S. c. g.* I 10, 11.

[5] *S. th.* I q. 79 a. 9 ad 3: utpote ad eorum quiditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat.

[6] *S. c. g.* I 3: Quum enim principium totius scientiae, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est quod quid est.

der Wissenschaft selbst, die nur Demonstration aus diesen beiden unbeweglichen Stützpunkten[1] ist, der Intellekt keiner Täuschung unterliegen kann, wie ist dann auf intellektivem Gebiete noch ein Irrtum möglich, und wie ist er zu erklären?

Wie für Aristoteles, kommt auch für Thomas als Träger des Irrtums nur das Gebiet des verbindenden und trennenden Denkens, das componere und dividere, kurz das Urteil[2] in Betracht. Das letztere ist nicht die Elementarfunktion des Intellekts. Diese Rolle fällt dem begrifflichen Denken, der Abstraktion der Wesensbegriffe zu. Erst wenn durch Abstraktion und Definition fertige Begriffe gewonnen sind, ist ihr Verbinden und Trennen oder das Urteil möglich. Es setzt somit die Abstraktion und Definition voraus und bildet deren Ergänzung. Der menschliche Intellekt gewinnt nicht sofort und bei der ersten Auffassung[3] eine vollkommene Erkenntnis der Sache, sondern erfaßt zuerst nur etwas von ihr, nämlich die Wesenheit. Erst hierauf erkennt er die Proprietäten und die Akzidentien und die Beziehungen, welche die Wesenheit einer Sache umgeben[4]. Daher ist es notwendig, die durch Abstraktion gewonnenen Inhalte miteinander zu verknüpfen und voneinander zu trennen, und von einer Verbindung und Trennung zur anderen fortzuschreiten[5]. Erst bei den Operationen des Verbindens und Trennens ist Irrtum möglich. Aber auch nur bezüglich der Nebenumstände der Wesenheit der Dinge[6], insofern nämlich der Intellekt einem Ding, dessen Wesenheit er erkennt, eine Bestimmung zuteilt, die nicht aus der Wesenheit folgt oder mit ihr im Wider-

---

[1] *S. th.* I q. 79 a. 8 c. Vgl. Arist., *Eth. Nicom.* VI, 12.

[2] *S. th.* I q. 17 a. 3 c: Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est.

[3] *S. th.* I q. 85 a. 5 c: in prima apprehensione.

[4] *Ibid.:* et habitudines circumstantes rei essentiam.

[5] *Ibid.:* Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

[6] *Ibid.:* a. 6 c: sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quiditatem intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando.

spruch steht[1]. Nur per accidens kann Falschheit auftreten dadurch, daß sich der Wesenserkenntnis die verbindende oder urteilende Tätigkeit des Intellekts zugesellt[2], sei es, daß der Intellekt die Definition verwechselt, so wenn er mit Mensch oder Dreieck die Definition des Kreises verbindet, oder sei es, daß er Teile verbindet, deren Verbindung logisch unmöglich ist, so daß eine solche Definition nicht nur objektiv, von irgend einem Ding, sondern auch formal in sich selbst falsch ist, wie z. B. die Definition animal rationale quadrupes oder alatum[3].

Wie eingangs[4] erwähnt wurde, unterscheidet Thomas eine Wahrheit des Intellekts und eine Wahrheit der Sache. Die Wahrheit des Intellekts ist seine Übereinstimmung mit den Dingen, mit dem objektiven oder transszendenten Sein. Der Intellekt hat sich nach den Dingen zu richten, die in ihm zur Abbildung, Abformung kommen, in ihm ihr Bild, ihre Form entwerfen. Es ist der aristotelische Wahrheitsbegriff, zu dem sich Thomas in den vorangegangenen Ausführungen bekannte. Eine Ergänzung finden diese auf Aristoteles gestützten Anschauungen in einer Gedankenreihe, die Thomas von Augustinus dargeboten wurde, und die in der platonisch-augustinischen Ideenlehre und Theologie ihre Wurzeln hat. Wie in anderen Punkten, so hatte Thomas auch bezüglich seiner Wahrheitslehre eine Synthese von Aristoteles und Augustinus im Auge. Daher verknüpft er mit dem aristotelischen den augustinischen Wahrheitsbegriff, indem er neben der Wahrheit des Intellekts von einer Wahrheit der Sache spricht.

Wird die erstere als die Übereinstimmung des Intellekts mit den Dingen definiert, so ist die letztere die Konformität

---

[1] *S. th.* I q. 17 a. 3 c: In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cuius quiditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur.

[2] *Ibid.:* Per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Vgl. Arist., *Met.* IX, 10, 1051 b 25: *ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.*

[3] *S. th.* I q. 17 c. 3 c; q. 85 a. 6 c. [4] S. 247.

der Dinge mit einem Intellekt[1], speziell mit dem göttlichen Intellekt. Die Naturdinge werden wahr genannt, insofern sie den Bedingungen genügen, die in der Ordnung des göttlichen Intellekts liegen[2], oder insofern sie ein Abbild, eine similitudo der species erreichen, die im göttlichen Geiste sind[3]. So wird der Stein wahr genannt, insofern er die eigentümliche Natur des Steins gemäß dem vorbildlichen Gedanken im göttlichen Intellekt erreicht[4]. Thomas lehnt die Ansicht ab, als ob die Dinge, um wahr zu sein, sich nach unserem Intellekte zu richten hätten. Ihr Maß und ihre Ursache ist vielmehr das göttliche Denken[5]. Alle Dinge sind wahr durch die eine und erste Wahrheit, welcher jedes Ding seinem Sein nach verähnlicht wird[6]. Nicht in unserem, sondern nur im göttlichen Geiste haben die Universalien, d. h. die Allgemeinbegriffe, die mathematischen Begriffe und Gesetze, wie der Begriff des Kreises und der Satz $2 + 3 = 5$ Ewigkeit[7] und Unveränderlichkeit[8].

So mündet die thomistische Wahrheitslehre trotz ihres aristotelischen Charakters, wie die augustinische, in der Gottheit. In dieser hat sie den Angelpunkt, der das ganze Wahr-

---

[1] *S. th.* I q. 16 a. 1 c: Res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum . . . secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut principium.

[2] *Ibid.:* a. 8 ad 3: Res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id, quod de eis est ordinatum ab intellectu divino.

[3] *S. th.* I q. 16 a. 1 c: Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina.

[4] *Ibid.:* Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini.

[5] *S. th.* I q. 16 a. 5 ad 2: Veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. *Ibid.:* Et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus. Vgl. I q. 21 a. 2.

[6] *S. th.* I q. 16 a. 6 c: Sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem.

[7] *S. th.* I q. 16 a. 7 ad 1: Ratio circuli et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in mente divina; *ibid.* ad 2: Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hoc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna nisi in intellectu, si quis sit aeternus.

[8] *S. th.* I q. 16 a. 8 c: Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis.

heitssystem trägt. Unser Intellekt ist wahr, insofern er Abbilder der Dinge und in ihnen Maß und Regel empfängt[1]. Die Dinge sind aber wahr, weil sie Abbilder der göttlichen Gedanken sind und in ihnen ihr Maß haben[2]. Gott endlich ist wahr als die erste und oberste Wahrheit, d. h. als die vollendetste Übereinstimmung, als die Identität von Denken und Sein[3]. Die Wahrheit des Intellekts und der Dinge ist somit ein und dieselbe ausgedrückt durch zwei große Gleichungen, durch die Gleichung zwischen dem menschlichen Intellekt und den Dingen und durch die Gleichung zwischen den Dingen und dem göttlichen Intellekt. Indem wir Abbilder der Dinge besitzen und die auf Grund dieser Abbilder geformten Begriffe von den Dingen im Urteil aussagen, erkennen wir die Dinge. Indem wir aber die Dinge erkennen, denken wir Abbilder der göttlichen Gedanken. Somit ist das göttliche Denken der letzte Grund und die höchste Garantie der Wahrheit, ihrer Ewigkeit und Unveränderlichkeit. Wäre kein ewiger Intellekt, dann wäre auch keine ewige und unveränderliche Wahrheit. Nur im göttlichen Intellekt ist die Wahrheit ewig und unveränderlich[4].

Der thomistische Wahrheitsbegriff hat somit seine letzte Voraussetzung in dem Teil der thomistischen Metaphysik und Theologie, der nicht auf aristotelischer, sondern auf platonisch-augustinischer Basis erwachsen ist. Thomas weicht zwar von Augustin darin ab, daß er die Wahrheit nicht unmittelbar von Gott, sondern von den Dingen verursacht sein läßt. Aber den Grundgedanken des großen christlichen Platonikers, daß Gott die letzte Quelle und die oberste Garantie der Wahrheit

---

[1] *S. th.* I q. 21 a. 2 c: Econverso autem est de intellectu, qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit. Vgl. *ib.* I q. 16 a. 5 c.

[2] *S. th.* I q. 21 a. 2 c: Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur intellectui.

[3] *S. th.* I q. 16 a. 5 c: Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere . . . Unde sequitur, quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

[4] *S. th.* I q. 16 a. 7 c: Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet.

sei, hat er unentwegt festgehalten und so auf den Bau des aristotelischen Realismus eine platonisch-augustinische Bekrönung gesetzt.

Die vorstehenden Ausführungen wollen auf eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes keinen Anspruch erheben. Sicherlich dürfte aber erreicht sein, daß die eigentlichen und tragenden Stützen der thomistischen Erkenntnis- und Wahrheitslehre scharf herausgestellt erscheinen, so daß das Fundament gewonnen ist für eine kritische Betrachtung und Bewertung des thomistischen Wahrheitsbegriffs, worauf aber hier nicht weiter eingegangen werden kann.

De regimine principum des hl. Thomas von Aquin.

Eine kritische Erörterung von **Jos. Ant. Endres.**

In den alten Katalogen der Schriften des hl. Thomas von Aquin ist ein Werk politischen Inhalts genannt unter dem doppelten Titel: De regno ad regem Cypri und De regimine principum. So wie das Opuskulum in den Druckausgaben der Schriften des Aquinaten vorliegt, entspricht ihm nur die an zweiter Stelle aufgeführte Überschrift. Von den vier Büchern dieses Opuskulums sind aber das dritte und vierte, wie in der Literaturgeschichte des Dominikanerordens von Quétif und Echard [1] dargetan wird, sicher unecht. Denn sie enthalten Angaben über Ereignisse, die erst nach dem Tode des berühmten Scholastikers spielen. Als echt hätten dagegen nach der gleichen Literaturgeschichte zu gelten das erste Buch und nicht ganz vier Kapitel des zweiten Buches. Aber immer wieder sind Stimmen laut geworden, welche auch die Echtheit dieser Teile in Frage stellten [2]. Daß gegen die Echtheit in der Tat schwerwiegende Gründe sprechen, beabsichtigen die folgenden Ausführungen zu erweisen.

Das übereinstimmende Zeugnis der alten Schriftenverzeichnisse von Thomas legt den Gedanken nahe, daß in seinem literarischen Nachlaß sich tatsächlich Fragmente einer Abhandlung De regno befunden haben, geradeso wie auch mehrere

---

[1] *Scriptores Ordin. Praed.,* Paris 1719, I 336, 543.

[2] N. Thoemes, *Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta, quid valeant ad res ecclesiasticas politicas sociales,* Berol. 1875, nennt S. 39 aus neuerer Zeit Philipps, Walter, Prantl. Auch Freih. von Hertling, *Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede,* Münster u. Paderborn 1887, 34 sagt: „Ich bekenne, daß ich selbst sehr zweifelhaft bin, ob auch nur das erste Buch in der Gestalt, in der es vorliegt, wirklich von Thomas herrührt.“

andere Schriften des Heiligen in unvollendeter Gestalt hinterlassen wurden, die von anderen vollendet worden sind. In diesem Falle sind wir bei einzelnen Thomas zugeschriebenen Werken durch glaubwürdige Hinweise darüber unterrichtet, wie weit seine eigene Arbeit reicht, und wo jene des Fortsetzers beginnt. Auch bei unserer Schrift bemühte man sich, ein solch äußeres Zeugnis ausfindig zu machen. Quétif und Echard[1] nennen eine Anzahl von Handschriften, welche mitten im vierten Kapitel des zweiten Buches abbrechen. Sie führen insbesondere die Tatsache an, daß der Oratorianer P. Frigerius einen von Papst Alexander VII. zur Verfügung gestellten Kodex bei seiner Druckausgabe unseres Opuskulums vom Jahre 1668 benutzen konnte, welcher an der Stelle, wo jene Handschriften schließen, die Notiz hat: Qui finisce secundo il B. Tomaso. Daraus wurde der Schluß gezogen, daß die Arbeit von Thomas tatsächlich soweit reiche.

Allein dieser Schluß ist nicht sicher. Jene Notiz findet sich nämlich am Rande einer italienischen Übersetzung des Opuskulums. Sie scheint lediglich Ausdruck einer Vermutung des Übersetzers zu sein. Ein Beleg in alten Handschriften mit dem lateinischen Texte ist bisher für jene Notiz an der bezeichneten Stelle nicht nachgewiesen worden. Clm 3754 s. 14/15 endigt an der gleichen Stelle mit einem bedeutungsvollen „etc.“ Und der wertvolle Cod. Barberini XI, 142, 4° s. 14, aus dem Dominikanerkloster in Wien, jetzt im Vatikan, bricht bereits im zweiten Kapitel des zweiten Buches bei den Worten ab: corpora aestate infirma redduntur. Finito libro sit laus et gloria Christo.

Aber darf auch nun der im Kodex Barberini vorhandene Rest der Schrift unbedenklich als durchaus authentisch angesehen werden? Eine beachtenswerte Instanz scheint sich mir schon aus der folgenden Wahrnehmung zu ergeben. Zu Anfang des zehnten Kapitels vom ersten Buch De regimine principum steht der Satz: Nihil enim eis (regibus) acceptabilius esse debet, quam quod ex honore regio, quo sublimantur in terris, in

[1] *A. a. O.* 336.

coelestis regni gloriam transferantur[1]. Mit diesem Satze verrät die Arenga der Oration vom Feste des hl. Ludwig von Frankreich eine auffällige Verwandtschaft: Deus, qui beatum Ludovicum, confessorem tuum, de terreno regno ad coelestis regni gloriam transtulisti. Will man hier nicht ein zufälliges Zusammentreffen in Gedanke und Ausdruck oder, was wohl ebenso unwahrscheinlich ist, eine Abhängigkeit des Redaktors des Festoffiziums vom hl. Ludwig von der Schrift De regimine principum annehmen, so wird sich jene Übereinstimmung am einfachsten erklären durch die Abhängigkeit des geistlichen Verfassers jenes zehnten Kapitels von dem ihm geläufigen liturgischen Texte. Da Ludwig IX. von Frankreich 1297 kanonisiert und von da ab erst durch ein kirchliches Offizium ausgezeichnet wurde, könnte der korrespondierende Text von De regimine principum erst nach 1297 entstanden sein. In diese Zeit ungefähr ist auch der Ursprung der beiden letzten Bücher der ganzen Schrift zu verlegen, da als letztes geschichtliches Datum der Tod Adolfs von Nassau im Jahre 1298 erzählt wird.

Viel mehr fällt nun aber ins Gewicht, daß der Verfasser von De regimine principum von verbürgten Anschauungen des Aquinaten abweicht[2] und zwar nicht nur in einem untergeordneten Lehrpunkte, sondern geradezu in der Auffassung von der besten Staatsform. Diese Disharmonie ist wiederholt empfunden worden[3]. Im zweiten Kapitel des ersten Buches De regimine principium legt sich der Verfasser bedingungslos auf die monarchische Staatsform fest. Il se rallie purement et simplement à la monarchie, sagt Crahay[4]. Die monarchische Staatsform

---

[1] S. Thom. Aquin., *Opp.*, ed. Parm. 1865, XVI 233.

[2] Ein solcher Widerspruch liegt vor zwischen *De regim. princ.* l. I c. 14 und *Summa theol.* 2 II qu. 104 a. 5 in der Auffassung der Sklaverei, wie auch B. C. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim h. Thomas v. A. im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit,* Bonn 1912, 85 zugibt. Kuhlmann hält trotzdem an der Echtheit des ersten Buches fest.

[3] Vgl. A. Antoniades, *Die Staatslehre des Thomas ab Aquino,* Leipzig 1890, 40; E. Crahay, *La politique de S. Thomas d'Aquin,* Louvain 1896, 93; A. Portmann, *Über die Regierung der Fürsten,* Luzern 1897, 10; J. Zeiller, *L'idée de l'état dans S. Thomas d'Aquin,* Paris 1910, 28.

[4] *A. a. O.*

ist die beste, weil es Aufgabe der öffentlichen Gewalt ist, Einheit und Friede aufrecht zu erhalten. Einheit und Friede werden aber durch einen einzigen Gewalthaber viel besser gewahrt als durch mehrere. Bei mehreren besteht nämlich die Gefahr der Meinungsverschiedenheit. Sie müssen also zuerst unter sich einig sein. Auf die monarchische Form weist auch die Natur in ihren Analogien. Jeder Organismus wird von einem Zentrum aus bewegt. Unter den Seelenteilen führt einer, die Vernunft, den Vorsitz. Auch die Bienen haben einen König[1]. Und im ganzen Universum ist der eine Gott Schöpfer von allem und Leiter. Endlich spreche auch die Erfahrung für das monarchische Regiment. Denn Provinzen oder Staaten, die nicht von einem Einzigen regiert werden, leiden an Mißhelligkeiten und wogen ohne Frieden hin und her, während solche mit einem Regenten Frieden genießen, in Gerechtigkeit gedeihen und sich einer Fülle von Gütern erfreuen. Deshalb habe Gott seinem Volke als große Gunst durch seine Propheten verheißen, daß er ihm ein Oberhaupt setzen, und daß ein Fürst in seiner Mitte sein werde.

Ganz anders geartet ist die Ansicht des Thomas in seiner theologischen Summa von der besten Anordnung der Gewalthaber im Staate (optima ordinatio principum in aliqua civitate vel regno). Hier (1 II qu. 105 a. 1) beschäftigt ihn die Frage, ob das alttestamentliche Gesetz zutreffende Anordnungen über die Machthaber gegeben habe. Und er kommt zu der Überzeugung, daß die Anordnung von Machthabern durch das alte Gesetz die beste war (quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit). Denn ein zweifaches Erfordernis besteht nach ihm für die rechte Ordnung der Gewalt. Das erste ist, daß alle Glieder einer politischen Gemeinschaft einen gewissen Anteil an der Herrschaft besitzen. Denn dadurch werde der

[1] Est etiam apibus unus rex. Den gleichen Gedanken verwendet noch Eneas Silvius Piccolomini, *De ortu et auctoritate imperii Romani* und zwar führt er ihn auf den hl. Gregorius zurück. Er sagt: In apibus enim, ut ait b. Gregorius, princeps unus est. Vgl. R. Wolkan, *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini,* Wien 1812, 13 (Fontes rerum Austriacarum, Diplomata et acta, Bd. LXVII).

Friede des Volkes gewahrt, und alle lieben und bewachen eine solche Ordnung. Das zweite Erfordernis betrifft die Regierungsform. Thomas ist nämlich für eine Verbindung der von Aristoteles als gut bezeichneten Regierungsarten. Für die beste Anordnung der Gewalt hält er jene, wonach ein Herrscher nach Maßgabe seiner Tüchtigkeit über alle gestellt ist. Unter ihm soll dann zunächst ein Kreis durch Tüchtigkeit ausgezeichneter Männer stehen, die ebenfalls mit Machtbefugnissen ausgestattet sind. In einem solchen System erstrecke sich die Macht wegen des aktiven und passiven Wahlrechts der Einzelnen auf alle. Dergestalt sei ein aus Königtum, Aristokratie und Demokratie gemischtes Staatswesen.

Die Unterschiede zwischen dem zweiten Kapitel des ersten Buches vom Fürstenregiment und dem soeben berücksichtigten Artikel der theologischen Summa sind so augenfällig, daß für beide unmöglich ein und derselbe Verfasser angenommen werden kann. Gegenüber der absoluten Monarchie im Fürstenregiment stellt Thomas eine gemischte Regierungsform als sein Staatsideal hin. Thomas nennt hier als das erste Erfordernis des Friedens und einer politischen Gemeinschaft, daß alle einen gewissen Anteil an der Regierung haben. Dort wird Friede und Eintracht ausschließlich vom Könige abhängig gemacht. Thomas sieht seine Staatsform aus dem alttestamentlichen göttlichen Gesetze sich ergeben. Der Verfasser des Fürstenregiments führt das absolute Königtum auf göttliche Verheißung zurück.

Alle Harmonisierungsversuche zwischen der Summa theol. und dem Fürstenregiment müssen deshalb fehlschlagen, weil Thomas erst gegen das Ende seines Lebens sich mit politischen Problemen eingehender befaßte. De regimine principum, falls er die Schrift verfaßt hätte, müßten wir in eben jener Lebensperiode entstanden denken, in der er an seiner theologischen Summa schrieb. Es ist aber nicht denkbar, daß er in dieser reifsten Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit ein so schwankendes Verhalten an den Tag gelegt hätte.

Aber auch ohne tieferes Eindringen in den Inhalt des dem hl. Thomas zugeschriebenen Teils von De regimine principum

muß schon die formale Gestaltung der Schrift ernstliche Bedenken wecken. Wir sind an dem großen Systematiker eine streng logische Durcharbeitung und Anordnung seiner Materien gewohnt. Mit welcher Meisterschaft verstand er es, den gewaltigen Stoff seiner theologischen Summa zu gliedern! Aber gerade eine durchgängige streng logische Gliederung fehlt den ersten Büchern von De regimine principum.

Der Prolog des Werkchens gibt als die beabsichtigten Teile der Schrift „De regno" an „regni origo" und „regis officium". Demgemäß findet sich auch in Handschriften, wie den genannten aus der Bibliothek Barberini und in jener von München, welche das Opuskulum ohne die Ergänzung durch Ptolomäus enthalten, der Stoff in zwei Bücher geteilt, von denen das zweite in zutreffender Weise und richtiger als in den Druckausgaben mit dem zwölften Kapitel des ersten Buches unserer jetzigen Drucke beginnt. Nur für diesen zweiten Abschnitt ist in den Kapiteln 13 und 15 vom ersten Buche nach den Drucken eine logische Gliederung der Aufgaben des Königs (regis officium) vorhanden, nämlich der Gründung und Regierung des Staates. Es mag hier gleich darauf aufmerksam gemacht werden, daß De regimine principum l. II, c. 1—4 eine genaue Ausführung der l. I c. 13 mit primum, deinde, ulterius, demum aufgezählten Punkte darstellen.

Dagegen fehlt eine solche Disposition für den ersten Abschnitt der Abhandlung (l. I c. 1—11). Es ist keine genannt. Es liegt aber auch tatsächlich keine zu Grunde. Die ersten beiden Kapitel mit dem Nachweis, daß die soziale Natur des Menschen eine Regierung fordere, und daß die Monarchie die beste Regierungsform darstelle, mag als dem angekündigten Thema vom Ursprung des Königtums (regni origo) entsprechend angesehen werden. Alles Weitere, was folgt, so der Übergang zu der Tyrannis, die Mittel ihr vorzubeugen, der Lohn des Königs und die Strafe des Tyrannen, liegen außerhalb des Rahmens des Themas. Mehrfach finden sich dann überflüssige Wiederholungen in der Darstellung und direkte Widersprüche [1].

[1] So heißt es l. 1 c. 3: Magis igitur est nociva tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia, dagegen l. 1 c. 5: Ex monarchia

Alle diese Tatsachen zusammen genommen, machen es unwahrscheinlich, daß Thomas auf der Höhe seines Lebens und literarischen Schaffens die ihm bisher vielfach noch zugeschriebenen Teile von De regimine principum verfaßt hat. Wenn sich die Verteidiger der Echtheit auf die alten Kataloge der Werke des Aquinaten berufen, so kann dem entgegen gehalten werden, daß bereits der älteste, jener von Ptolomäus von Lucca, der doch ein Schüler von Thomas war, ungefähr ein Dutzend unechter Schriften aufführt [1]. Auch schwächt sich das Vertrauen auf Ptolomäus gerade in dem vorliegenden Falle aus dem Grunde ab, weil er die angebliche Schrift des Thomas unter einem Titel aufführt, der ihr nach dem Prologe nicht zukommt, sondern erst nach der Redaktion des Werkes durch Ptolomäus selbst Sinn und Recht hat. Eine ganz andere Verlässigkeit besitzt nun allerdings der Katalog, welchen Mandonnet den „offiziellen" nennt, und in dem die Schrift unter dem Titel De regno ad regem Cypri steht. Aber auch gegen ihn ist geltend zu machen, daß er die Schrift unter den Edita aufzählt [2]. Derartig unabgeschlossene Werke, wie es das unsrige in seinen angeblich echten Bestandteilen darstellen würde, pflegt man nicht herauszugeben. Und so bleibt ja die Möglichkeit offen, daß Thomas sich mit der Absicht trug, eine Abhandlung zu schaffen, die dem Prolog von De regno entsprochen hätte. Aber über ein paar Andeutungen, die vielleicht zu Anfang des ersten Buches verwertet werden konnten, und fragmentarische Skizzen, wie etwa den Passus vom Schlußkapitel des ersten Buches, wo die Regierungspflichten des Königs kurz entwickelt werden, scheint das Unternehmen beim Abschlusse der Lebensarbeit des Aquinaten nicht hinausgediehen zu sein.

---

autem, si in tyrannidem, convertatur, minus malum sequitur, quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur.

[1] P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg 1910, 59.

[2] Vgl. P. Mandonnet *a. a. O.* S. 29 [2], wo das „dedit" des Textes in das zweifellos richtige „edidit" korrigiert ist.

Der Einfluß des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens.

Studie nach dem hl. Thomas von Aquin von **Dr. Oskar Renz,** Moralprofessor in Luzern (Schweiz).

In den letzten Jahrhunderten wurde in der Moraltheologie die Frage sehr eifrig besprochen, wie man von einer unsichern Erkenntnis zu einem praktisch sichern und wahren Gewissen gelangen könne. Die Antworten lauten sehr verschiedenartig. Wir wollen in einer kurzen Studie untersuchen, wie der Fürst der Scholastik, der hl. Thomas, diese Frage löst. Sie mußte von ihm behandelt werden; denn sie ist eine der wichtigsten Fragen der Moral.

1. Die Wahrheit des spekulativen und des praktischen Intellektes.

Wie der Wille für das Gute, so ist der Verstand für das Wahre geschaffen. Die Wahrheit selbst besteht in einer Harmonie zwischen Objekt und Intellekt[1]. Woher kommt diese Harmonie? Wird sie vom Objekt oder vom Intellekt geschaffen? Sowohl der Intellekt als das Objekt können Ursache und daher auch Norm dieser Harmonie sein, und es ist von grundlegender Bedeutung, die Wahrheit je nach ihrem Prinzip zu unterscheiden.

Der erkannte Gegenstand kann sich in innerer wesentlicher Abhängigkeit vom Intellekt befinden. Der Intellekt ist die Ursache, der erkannte Gegenstand ist das Geschaffene oder das Produkt. Dieses Produkt ist wahr, wenn es übereinstimmt mit seiner Ursache, welche zugleich Norm und

[1] 1 q. 16 a. 1: Veritas est adaequatio rei et intellectus. Vgl. *de verit.* 1 a. 1

Maßstab ist. Hier besteht somit die Wahrheit wesentlich in einer Übereinstimmung der Sache mit dem schöpferischen Intellekt. Deshalb wird die Wahrheit absolut definiert als Harmonie der Sache mit dem Intellekt, von dem sie geschaffen ist[1].

Ein Kunstwerk ist wahr, wenn es den Ideen des Künstlers entspricht. Unsere Rede ist wahr, wenn sie unserm wahren Intellekt nachgebildet ist. Die Naturdinge werden wahr genannt, insofern sie Abbilder der göttlichen Ideen sind. Ein wahrer Stein heißt derjenige, welcher die eigentliche Steinsnatur besitzt, wie sie von Gott gedacht ist.

Gott ist die Norm und der Maßstab von allem Geschaffenen, weil er der Schöpfer des Himmels und der Erde ist[2]. Alles Geschaffene ist wahr, insofern es mit dem göttlichen Intellekte übereinstimmt[3]. Unser Intellekt ist wahr, wenn er in Harmonie gesetzt wird mit dem göttlichen Intellekte, und dies geschieht durch die Synteresis. Sie ist eine natürliche Teilnahme an der göttlichen Weisheit[4].

Die Synteresis ist pragmatisches Prinzip aller menschlichen Handlungen[5]. Unser Wille wird durch die Synteresis zum Guten im allgemeinen determiniert und erstrebt dasselbe mit Notwendigkeit[6]. Sein Streben ist wahr, weil es übereinstimmt mit der Synteresis und mit den göttlichen Normen[7]. Unter

[1] 1 q. 16 a. 1: Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet.

[2] 1 q. 2 a. 3, q. 44 a. 1.

[3] 1 q. 16 a. 5 ad 2: Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Vgl. *Quodlib.* 4 a. 1; 1 q. 16 a. 1, a. 2, q. 107 a. 2, ad 3; 1, 2 q. 21 a. 1; *Peri Hermen.* lib. 1 lect. 3 n. 8; In 3 *Sent.* d. 23 q. 1 a. 1.

[4] In 3 *Sent.* d. 23 q. 1 a. 1. Vgl. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin,* Münster (Aschendorff) 1911.

[5] 1, 2 q. 91 a. 3 ad 2: Ratio humana secundum se non est regula rerum: sed principia ei naturaliter indita sunt quaedam regulae generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quae sunt a natura. Vgl. 1, 2 q. 58 a. 5, a. 2, q. 19 a. 4; *de malo* 2 a. 4.

[6] 1 q. 82 a. 1, q. 83 a. 1 ad 5; *de verit.* 17 a. 3; *de verit.* 22 a. 5, a. 7.

[7] 1, 2 q. 71 a. 6; *de malo* 2 a. 4.

dem Einfluß der Synteresis und des Willens bestimmt unsere Vernunft das konkrete letzte Ziel des Menschen und ebenso die partikulären Ziele, wodurch das letzte Ziel erlangt werden soll. Insofern unser Wille diese Ziele erstrebt, ist er wiederum wahr, weil er mit allen vorangehenden Normen übereinstimmt. Diesen Willen nennt der hl. Thomas auch den rechten Willen (voluntas recta), indem er stets seine Richtung und Harmonie zum letzten Ziele bewahrt [1]. Dieser rechte Wille, welcher das konkrete, partikuläre Ziel erstrebt, befiehlt der praktischen Vernunft, die Mittel auszuwählen, d. h. die menschlichen Handlungen zu bestimmen, wodurch das partikuläre Ziel erreicht wird. Diese Handlungen sind wahr und moralisch gut, wenn sie mit dem rechten Willen und dadurch mit allen Normen der Moral übereinstimmen [2]. Alles, was eine Regel und Norm besitzt, ist gut und richtig, wenn es mit dieser Norm harmoniert [3].

Jeder Gegenstand kann wieder zufällig mit einem erkennenden Geiste in Beziehung treten. Der Gegenstand beeinflußt den Intellekt und ruft in ihm Erkenntnisbilder und Urteile wach. Ursache und Norm dieser Erkenntnis ist der Gegenstand. Die Erkenntnis selbst ist wahr und richtig, wenn sie mit dem Gegenstand übereinstimmt [4].

Dieser fundamentalen Unterscheidung der Wahrheit entspricht auch die Unterscheidung unserer Erkenntnisfähigkeit in spekulativen und praktischen Intellekt [5]. Der spekulative Intellekt hat den Zweck, die Dinge zu erkennen. Wenn er in seinem Urteil die Harmonie mit dem Gegenstand erlangt hat,

---

[1] 1 q. 16 a. 1: Rectum est quod principio concordat. Vgl. *de verit.* 1 a. 1.

[2] 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3: Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. — 2, 2 q. 37 a. 1 ad 2: Voluntas hominis adhaerens Deo est quaedam regula recta, a qua peccatum est discordare. Vgl. *Ethic.* lib. 6 lect. 2.

[3] In 3 *Sent.* d. 23 q. 1 a. 1: In omnibus, quae habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram.

[4] 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3: Verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem.

[5] 1 q. 79 a. 11.

ruht er im Besitze der Wahrheit. Hiermit hat seine Tätigkeit den Abschluß gefunden. Der praktische Intellekt begnügt sich nicht mit dem Betrachten der Wahrheit, sondern hier nimmt er erst den Ausgangspunkt seiner spezifischen Tätigkeit. Er wendet sein Wissen auf das Handeln an und wird Prinzip der menschlichen Handlungen [1]. Er leitet, ordnet und dirigiert [2]. Er hat schöpferischen Charakter. Er schafft sein Objekt und ist Maßstab und Norm seiner Tätigkeit. Er macht sein Objekt wahr. Der spekulative Intellekt dagegen wird von den Dingen bewegt, von ihnen wird er wahr gemacht. Die Dinge sind seine Norm und sein Maßstab [3]. Einziger spezifizierender Beweger bei der spekulativen Erkenntnis ist das Objekt. Der Wille hat hier keinen Einfluß [4]. Er muß nur die Liebe zur Wahrheit wecken, die Aufmerksamkeit des Intellektes auf das Objekt richten und feindliche Einflüsse fernhalten [5].

2. Der spekulative Intellekt vermag in vielen Fällen nicht zur Wahrheit und Sicherheit zu gelangen.

Die erste Tätigkeit des menschlichen Intellektes ist die Begriffsbildung. Hier reden wir noch nicht in eigentlichem Sinne von Wahrheit der Erkenntnis [6]. Die gewonnenen Ideen vergleicht der Intellekt und bejaht oder verneint sie voneinander. Diese Urteile kommen einzig unter dem Lichte des Objektes zustande. Stimmen sie mit dem Objekt überein, dann sind sie wahr, stimmen sie nicht überein, so sind sie falsch [7].

---

[1] 2, 2 q. 4 a. 2 ad 3: Intellectus speculativus extensione fit practicus. Vgl. *De anima* lib. 3 lect. 15.

[2] *Ethic.* lib. 1 lect. 1; 2, 2 q. 47 a. 1 ad 3.

[3] *De verit.* 1 a. 2: Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Vgl. 1, 2 q. 93 a. 1 ad 3; 1 q. 16 a. 1 ad 3, a. 5 ad 2.

[4] 2, 2 q. 47 a. 2 ad 2; *Ethic.* lib. 1 lect. 1.

[5] 1, 2 q. 9 a. 1 ad 3, q. 16 a. 1 ad 3; 1 q. 82 a. 4; 2, 2 q. 47 a. 1 ad 1, q. 166 a. 2.

[6] *De verit.* 1 a. 3; 1 q. 16 a. 2.

[7] *De verit.* 14 a. 1: Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit affirmando et negando: et in hac iam invenitur verum et falsum.

Der Einfluß des Objektes auf den Intellekt kann stärker oder schwächer sein, und dementsprechend ist auch die Erkenntnis vollkommener oder unvollkommener. Die vollkommenste Einheit zwischen Objekt und Intellekt findet bei den ersten evidenten Prinzipien statt. Die objektive Evidenz der Wahrheit [1] und die subjektive Anlage [2] des Intellektes zwingen den Intellekt beim ersten Aufleuchten der Ideen zur Erkenntnis und Annahme der primären Wahrheit. Unter dem Lichte der ersten Prinzipien schreitet die Vernunft vorwärts zu mittelbar evidenten Folgerungen. Diese zwingen den Intellekt ebenfalls zur absoluten Zustimmung, weil sie das Licht der ersten Prinzipien in sich widerspiegeln. Dies ist der Zustand des Wissenden [3]. Die Zustimmung ist keine freie, sondern eine notwendige, bedingt durch das mittelbare, objektive Licht der Evidenz. Der Wille hat also auf die Natur dieser Erkenntnis keinen Einfluß [4].

Außerhalb dem Gebiet der Prinzipien und der Wissenschaft verschwindet der nötigende Einfluß des Objekts auf das Erkenntnisvermögen. Dies ist besonders der Fall, wenn das Objekt in sich zufällig und veränderlich ist [5]. Je nachdem unser Intellekt vom Objekte mehr oder weniger zur Sicherheit geführt wird, haben wir in der Erkenntnis verschiedene Abstufungen [6]. Jedes Urteil wird suspendiert im Zweifel. Wenn scheinbar

---

[1] In 3 *Sent.* d. 23 q. 2 a. 2 quaestiunc. 3 sol. 3: Certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur.

[2] *Opusc. super Boetium de Trinit.* q. 3 a. 1 ad 4: Quandocumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum: sicut lumen naturaliter inditum in hoc quod assentitur primis principiis per se notis. Vgl. 1, 2 q. 62 a. 3.

[3] 1, 2 q. 67 a. 3: De ratione vero scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva: habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Vgl. *de verit.* 14 a. 1.

[4] 2, 2 q. 2 a. 9 ad 2: Assensus autem scientiae non subiicitur libero arbitrio: quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis.

[5] 1, 2 q. 67 a. 3: Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo, ex parte obiecti cognoscibilis; alio modo, ex parte medii; tertio modo, ex parte subiecti. Vgl. *Opusc. super Boetium de Trinit.* q. 3 a. 1.

[6] *Poster. analytic.* lib. 1 lect. 1 n. 6: In processu rationis, qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur.

gleich viel und gleich wichtige Gründe für Annahme wie für Verwerfung eines Satzes sprechen, dann haben wir den positiven Zweifel. Der Intellekt flutet unruhig zwischen Bejahung und Verneinung hin und her und kommt zu keinem Urteil[1]. Gewissen sagt für den hl. Thomas ein bestimmtes, praktisches Urteil, Zweifel besagt die Verneinung eines jeden Urteils. Es ist daher ein Widerspruch in terminis von einem zweifelhaften Gewissen, conscientia dubia zu reden[2]. Wenn der Intellekt etwas mehr nach der einen als nach der andern Seite hingezogen wird, ohne jedoch zur Ruhe und zum Urteil zu gelangen, haben wir die Suspicio[3]. Sie verläßt noch keineswegs das Gebiet des Zweifels.

Eine wichtige Stellung innerhalb der menschlichen Erkenntnis nimmt die Opinio ein. Die Opinio besagt ein wirkliches Urteil. Der Intellekt entscheidet sich, gestützt auf die dargebotenen Gründe, zur Annahme einer bestimmten Wahrheit. Die Gründe, welche den Intellekt zur Zustimmung führen, sind nicht absolut stichhaltig, sondern nur wahrscheinlich oder probabel. Der Intellekt bleibt frei zuzustimmen oder nicht. Der Wille muß schon den Intellekt beeinflussen, damit er dem schwachen objektiven Lichte der Probabilität folge. Deshalb ist auch die Zustimmung keine feste, sondern eine schwache[4], immer mit der Furcht, das Gegenteil könnte doch wahr sein[5]. Unter

---

[1] *De verit.* 14 a. 1: Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud vel propter defectum moventium, sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. Vgl. 2, 2 q. 2 a. 1.

[2] Vgl. Noldin, *Summa theologiae moralis* I[10] p. 249.

[3] *Poster. analytic.* lib. 1 lect. 1 n. 6.

[4] 2, 2 q. 2 a. 9 ad 2: Opinio non habet firmum assensum: est enim quoddam debile et infirmum ... Unde non videtur procedere ex perfecta voluntate. Vgl. *Poster. analytic.* lib. 1 lect. 44; In 3 *Sent.* d. 23 q. 2 a. 2; *de verit.* 14 a. 1.

[5] 2, 2 q. 1 a. 4: Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum

Probabilität versteht also der hl. Thomas die Kraft, den Wert und die Lichtfülle jener Gründe, welche den Intellekt zur Annahme (assensus) eines Urteils führen, jedoch nicht jede Furcht vor der Möglichkeit des Gegenteils ausschließen [1].

Gewisse Gründe können einem Menschen als probabel erscheinen und bewirken also in ihm eine Opinio. Einem andern Menschen können gerade gegenteilige Gründe als probabel erscheinen, und er schließt sich der gegenteiligen Meinung an [2]. Deshalb kann eine Opinio auch wahr oder falsch sein. Sie stützt sich ja nicht auf Evidenz, sondern nur auf die Probabilität [3]. Die Probabilität besagt jene Beweiskraft der objektiven Gründe, welche den Intellekt zur Zustimmung zu bewegen vermag. Der Intellekt kann aber nie gleichzeitig kontradiktorischen Urteilen zustimmen. Deshalb können die der Probabilität entgegenstehenden Gründe für dieselbe Person nicht ebenfalls probabel oder probabilior oder aequiprobabel sein [4]. Der hl. Thomas kennt somit keinen Aequiprobabilismus. Diesen Zustand der Erkenntnis, wobei gleichwertige Gründe für und gegen eine Wahrheit sprechen, nennt er positiven Zweifel. Was Bartholomaeus de Medina († 1581) und alle Probabilisten probabel nennen im Gegensatz zu probabilior, ist nach Thomas nicht probabel, sonst könnte das Gegenteil nicht probilior sein. Was die Probabilioristen probabilior nennen, muß die Beweiskraft des probabel genannten Entgegengesetzten aufheben, sonst ist jenes nicht probabilior und dieses nicht probabel und die Wirkung wäre der positive Zweifel, oder vielleicht die Suspicio,

---

dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio. Vgl. *Opusc. super Boetium de Trinit.* q. 3 a. 1 ad 4; 1 q. 79 a. 9 ad 4; 2, 2 q. 1 a. 5 ad 4, q. 2 a. 1; *de verit.* 14 a. 9 ad 6.

[1] 1, 2 q. 67 a. 3; 3 q. 9 a. 3 ad 2; 2, 2 q. 47 a. 3 ad 2, q. 48 a. 1.

[2] *Peri Hermen.* lib. 1 lect. 3 ad 7: Contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus. Vgl. 2, 2 q. 1 a. 5 ad 4.

[3] 1, 2 q. 57 a. 2 ad 3: Soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi. Vgl. *Ethic.* lib. 6 lect. 3.

[4] *Poster. analytic.* lib. 1 lect. 44 n. 10: Sicut enim falsa opinio et vera opinio possunt esse quodammodo de eodem, sed non simpliciter, sic etiam est de opinione et scientia ... Non ergo potest dici quod vera opinio et falsa sint eiusdem simpliciter.

aber nicht die Opinio. Nach dem hl. Thomas sind also schon die Voraussetzungen und Grundlagen der sog. Moralsysteme des Probabilismus, Aequiprobabilismus und des Probabiliorismus unhaltbar [1].

So recht eigentliches Gebiet der Opinio ist die menschliche Handlung. Sie ist partikulär, kontingent, unbestimmt und ungezählten Wechselfällen unterworfen [2]. Obgleich die Wechselfälle des Lebens unendlich und unbestimmt unsere Wege sind, so gelangt doch unsere Vernunft durch Beobachtung, Vergleichung und Erfahrung dazu, etwas Bleibendes, Stabiles in den Handlungen herauszufinden. Sie weiß die Handlungen zu ordnen, in Kategorien einzuteilen und Urteile zu fällen, welche in den meisten Fällen wahr sind [3]. Dieses probable Wissen genügt als Ausgangspunkt der menschlichen Handlung. Wenn wir immer spekulative Sicherheit haben müßten, um moralisch gut zu handeln, könnten wir selten tätig sein [4]. In diesem Sinne ist der hl. Thomas wirklich Probabilist. Es genügt, wenn das der Handlung vorangehende Wissen probabel ist. Aber das vorangehende Gewissen muß sicher und wahr sein [5]. Gewissen ist das letzte praktische Urteil über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer konkreten Handlung [6]. Nur aus einem sichern und wahren Gewissen kann eine gute Handlung folgen. Wie wird nun das spekulative, probable Wissen zu einem praktischen, sichern Gewissen erhoben? Ein doppelter Prozeß muß hier vorgehen. Vor allem muß die spekulative Erkenntnis in eine konkret praktische

---

[1] Vgl. St. Mondino: *Studio-storico sul sistema morale di s. Alfonso M. de Liguori,* Monza 1911, S. 99—133.

[2] 1 q. 113 a. 1 ad 1: Cogitationes mortalium timidae et incertae providentiae nostrae. Vgl. 2, 2 q. 49 a. 2, a. 3, a. 5 ad 2; 1, 2 q. 14 a. 1; *Ethic.* lib. 3 lect. 13; *Poster. analytic.* lib. 1 lect. 1 n. 6, n. 12.

[3] 2, 2 q. 47 a. 3 ad 2.

[4] 1, 2 q. 96 a. 1 ad 3: Non est eadem certitudo quaerenda in omnibus ... Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus. Vgl. 2, 2 q. 70 a. 2, q. 32 a. 5 ad 3; *Ethic.* lib. 1 lect. 3.

[5] *De verit.* 17 a. 4; 1, 2 q. 19 a. 7 ad 3, q. 19 a. 6 ad 1, q. 76 a. 2; In 2 *Sent.* d. 39 q. 3 a. 3 ad 5, d. 40 q. 1 a. 2; *de malo* 2 a. 2 ad 8; *Quodlib.* 8 a. 13.

[6] 1, 2 q. 19 a. 5; 1 q. 79 a. 13.

überführt werden. Dabei muß irgend woher noch ein Supplementum der Sicherheit und Wahrheit kommen, welches ein sicheres und wahres praktisches Urteil ermöglicht, trotz der vorangehenden spekulativen Furcht vor dem Irrtum (opinio). Schwieriger noch ist die Frage, wie kann man aus dem spekulativen Zweifel heraus zur praktischen Sicherheit und Wahrheit gelangen? Wir behandeln diese Probleme gemeinsam, weil es nach dem hl. Thomas jedesmal der Wille ist, der praktische Sicherheit und Wahrheit schaffen muß. In der Beantwortung dieser Fragen haben sich die verschiedenen Moralsysteme herausgebildet, worunter die bedeutenderen der Probabilismus und der Probabiliorismus sind. Wo es sich nur um die Erlaubtheit einer Tätigkeit handelt, lehrt der Probabilismus, ist es gestattet, eine wirklich und sicher probable Meinung zu befolgen, obschon die gegenteilige zu Gunsten des Gesetzes probabler ist. Der Probabiliorismus dagegen sagt, die Meinung zu Gunsten der Freiheit müsse probabilior sein, als jene zu Gunsten des Gesetzes, um der ersteren folgen zu dürfen [1].

Die Vertreter der Moralsysteme wollen in zweifelhaften Fällen durch allgemeine, spekulative, reflexe Prinzipien zur praktischen Sicherheit gelangen und sehen ab von der praktischen Wahrheit. Dies ist jedoch ein unrichtiger Standpunkt. Das Wesentliche, was im praktischen Urteil immer in erster Linie erstrebt werden muß, ist die Wahrheit. Die Sicherheit des Urteils ist nur darum gefordert, um immer wahr zu urteilen und sich nicht der Gefahr auszusetzen, unwahr und schlecht zu handeln [2]. Wer daher nur ein sicheres Gewissen erstrebt und absieht von der Wahrheit, der begnügt sich mit dem Mittel und vernachlässigt den Zweck.

Die spekulativen Prinzipien können im Zweifel weder praktische noch spekulative Wahrheit und Sicherheit geben.

Es gibt nur zwei Beweger des Intellektes, welche zur Sicherheit führen können, nämlich der Wille und das

[1] Vgl. Noldin, *a. a. O.* S. 257, 263.

[2] *De malo* 3 a. 7; *Quodlib.* 3 a. 10; *Quodlib.* 9 a. 15.

Objekt[1]. Jede Sicherheit muß notwendig von einem dieser Faktoren ausgehen. Vom Einfluß des Willens sehen die Moralsysteme ab. Es ist nun klar und außer Frage, daß die objektive Evidenz oft Sicherheit für das Handeln gibt. In unserem Falle, sowohl beim Zweifel als bei der Probabilität fehlt jedoch die objektive Evidenz, somit kann von seiten des Objekts keine Sicherheit kommen. Deshalb hönnen hier spekulative, reflexe Prinzipien weder spekulative noch praktische Wahrheit und Sicherheit geben.

Die praktische Wahrheit einer Handlung besteht darin, daß sie hic et nunc, hineingestellt in alle Umstände und Zufälligkeiten des Lebens mit dem rechten Willen übereinstimme. Wenn nun diese Harmonie zweifelhaft ist, kann sie nicht durch spekulative, reflexe Prinzipien geschaffen werden, eben weil sie spekulativ und allgemein sind und praktisch hic et nunc wahr oder falsch sein können. Die spekulative und die praktische Wahrheit sind eben wesentlich verschieden. Etwas kann praktisch wahr und spekulativ falsch, oder spekulativ wahr und praktisch falsch sein. Jedermann gibt zu, daß man in der spekulativen Wissenschaft niemals jene reflexen Prinzipien anwenden darf. Was man aber in der Wissenschaft verurteilt, will man in der Moral anwenden, wo es sich um die Wahrheit und Erlaubtheit einer Tätigkeit handelt. Das ist ebenso unmöglich, denn der spekulative und praktische Intellekt sind dieselbe Potenz und unterscheiden sich nicht in der Erkenntnis[2]. Sie haben somit die gleichen Erkenntnisgesetze. Wie die Moral so wird auch die Kunst vom praktischen Intellekt geleitet. Im Zweifel über die Schönheit und künstlerische Wahrheit einer Darstellung ist es völlig unmöglich, zu reflex-spekulativen Prinzipien seine Zuflucht zu nehmen. Es kann etwas spekulativ betrachtet ganz unwahr sein — man denke an gemalte Engel

---

[1] *De verit.* 14 a. 1: Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio obiecto ....et a voluntate, quae movet omnes alias vires .... Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhaereat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate.

[2] *De verit.* 3 a. 3; 1 q. 15 a. 3, q. 79 a. 11; *Ethic.* lib. 6 lect. 2.

in Menschengestalt mit Flügeln — aber die künstlerische Güte, Wahrheit und Schönheit kann im höchsten Grade vorhanden sein. Hier muß man die Zuflucht zu Kunstprinzipien und nicht zur Spekulation nehmen. Ebenso muß man im moralischen Zweifel die Zuflucht zu den Normen der Moral und nicht der Wissenschaft nehmen [1].

3. Der Wille und die Tugend allein vermögen die spekulativ unsichere Erkenntnis zur praktischen Wahrheit und Sicherheit zu erheben.

Das Objekt, der einzige Beweger auf spekulativem Gebiet, hat die Vernunft bei Zweifel und Opinio zurückgelassen. Hier muß die Vernunft stehen bleiben, wenn es dem Willen nicht gelingt, praktische Wahrheit und Sicherheit zu schaffen [2]. Wir haben schon gesehen, daß der praktische Intellekt und der gute Wille ihr Objekt schaffen, wahr und gut machen. Nicht am spekulativen Intellekt, sondern am praktischen Intellekt und am Willen liegt es, die menschlichen Handlungen zu schaffen und zu normieren. Im Streite um die verschiedenen Moralsysteme ist immer dieser eine grundlegende Punkt zu sehr außer acht gelassen worden.

Es ist nicht der blinde Wille, welcher normiert, sondern der rechte Wille. Der Wille ist recht durch die Synteresis und durch alle moralischen Tugenden, mit einem Worte durch die praeparatio animi. Die praeparatio animi ist die habituelle beständige Erfüllung aller Gesetze [3]. Sie ist die Inkarnierung der Gesetze im Strebevermögen durch die Tugenden [4]. Sie ist die Bereitschaft und Spannung unseres Willens, jedes einzelne Gesetz zu verwirklichen, sobald es notwendig ist. Wann die einzelne Tugend in Akt übergehen muß, wann also dieses oder jenes Gesetz (Rat) zu erfüllen sei, entscheidet die

---

[1] *Ethic.* lib. 6 lect. 2; *de verit.* 3 a. 3.

[2] *De anima* lib. 3 lect. 15: Cum ratio scientiae practicae se habeat ad opposita, non movet, nisi determinetur ad unum per appetitum.

[3] 1 q. 95 a. 3; 2, 2 q. 2 a. 5, q. 25 a. 8, a. 9, q. 83 a. 8, q. 124 a. 3 ad 1, q. 108 a. 1 ad 4, q. 106 a. 6 ad 1, a. 5 ad 1, a. 4, q. 107 a. 1 ad 2, a. 3 ad 4, q. 66 a. 2, *de carit.* a. 8; *Quodlib.* 6 a. 12. [4] 1, 2 q. 57 a. 5.

Klugheit[1]. Sie ist die recta ratio agibilium und daher die eigentliche Gewissenstugend[2]. Sie vereinigt in sich das Erkenntniselement mit dem Willenselement[3]. Sie schrickt nicht zurück vor der Unsicherheit und Zufälligkeit der menschlichen Handlung. Im Gegenteil, hier findet sie ihr eigentliches Gebiet der Tätigkeit. Sie mißt nun die Handlung an der ganzen moralischen Person, bringt sie in Harmonie mit der praeparatio animi, mit sämtlichen Tugenden und Gesetzen. Beim Zweifel und bei der Probabilität fehlten uns zwei Elemente. Erstens ein Supplementum der Wahrheit und Sicherheit. Dieses holt die Klugheit bei den Tugendmotiven und erklärt, handle in diesem Falle so; denn die Gerechtigkeit, Liebe, Gehorsam, Religion verlangen es. Ferner mußte die spekulative Erkenntnis in eine praktische umgewandelt werden. Dies besorgt wiederum die Klugheit, indem sie unsere Kenntnis in Harmonie setzt mit dem rechten Willen und dadurch mit allen Normen der Moral. Jetzt sind wir sicher, wahr und gut zu handeln; denn unsere Handlung ist konform dem rechten Willen[4].

Wenn der hl. Thomas sich frägt, was notwendig sei zum guten Handeln, dann erklärt er einfach: erstens, man muß sich durch die Tugendübungen die praeparatio animi erwerben und zweitens, man muß die Klugheit besitzen, welche das Tugendideal auf dem rechten Wege realisiert[5]. Überall, wo der hl. Thomas konkrete unbestimmte Fälle lösen muß, erklärt er: diese partikuläre Frage läßt sich nicht durch Erwägungen der Vernunft endgültig lösen. Wer muß also im gegebenen Augenblick entscheiden? Und hier nimmt der hl. Thomas seine Zuflucht niemals zu den spekulativen Prinzipien jener

---

[1] 2, 2 q. 47 a. 4: Ad prudentiam autem pertinet . . . applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto.

[2] 1, 2 q. 56 a. 3; 2, 2 q. 47 a. 5.

[3] 2, 2 q. 47 a. 16 ad 3; *Ethic.* lib. 6 lect. 2, 3.

[4] 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3: Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum.

[5] 1 q. 113 a. 1 ad 2: Ad bene operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum: quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis: quod quidem Philosophus attribuit prudentiae.

Moralsysteme, sondern immer zu den beiden Moralprinzipien der bona fides (praeparatio animi) und zur Klugheit[1]. Von dem sogenannten Moralsystem findet sich in seinen Werken keine Spur! Eine Rückkehr zur Lehre des Aquinaten in dieser hochwichtigen Frage wäre für die Moral und die Moralwissenschaft von größtem Nutzen.

Der Weise im praktischen Handeln ist der Kluge[2]. Die Klugheit ist die eigentliche Lebenstugend und Lebensführerin, welche zur Erreichung des letzten Zieles unbedingt notwendig ist[3]. Sie gibt die Mittel an die Hand, um das Lebensziel zu erreichen, und zwar herrscht und entscheidet sie gerade dort, wo die Wissenschaft wegen der Unsicherheit machtlos ist. Wenn man die Unsicherheit der Handlungen durch wissenschaftliche, reflexe Urteile aufzuheben sucht, dann ist die Klugheit aus dem moralischen Leben ausgeschaltet und die Wissenschaft zur Lebensführerin erhoben[4]. Dadurch wird ein Großteil unserer Handlungen den Normen der Moral entzogen. Die Wissenschaft selbst wird auf das Gebiet des Kontingenten und Unsichern geführt. Der spekulative Intellekt muß beim Zweifel sein Urteil suspendieren. Er darf nicht weiter gehen in seinem Urteil als das Objekt ihn führt. Ein falsches Urteil ist ein Übel für den spekulativen Intellekt und es ist Vermessenheit über etwas absolut zu urteilen, was nicht klar ist[5]. Die intellektuellen Tugenden schließen das

---

[1] *Quodlib.* 6 a. 12: Quando autem sit talis necessitas quod obliget ad peccatum mortale, non potest ratione determinari; sed committitur prudentiae et fidei dispensantis. Vgl. 2, 2 q. 31 a. 3 ad 3.

[2] 1 q. 1 a. 6; 1, 2 q. 58 a. 4 ad 2; *Ethic.* lib. 6 lect. 4.

[3] 1, 2 q. 57 a. 5: Prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Vgl. 1, 2 q. 57 a. 4 ad 3, q. 58 a. 4 ad 2; 2, 2 q. 53 a. 2 ad 2, q. 31 a. 3 ad 3.

[4] 2, 2 q. 47 a. 2 ad 3: Ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem . . . Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia. Vgl. 2, 2 q. 47 a. 2 ad 2, q. 48 a. 1, q. 49 a. 1; 1, 2 q. 57 a. 5 ad 3.

[5] *De malo* 3 a. 7: Quando iam falsam sententiam fert de his, quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error

Falsche absolut aus. Anders verhält es sich beim praktischen Intellekt, beim Willen und bei der Tugend. Die moralischen Tugenden schließen nicht das Unwahre, sondern das moralisch Schlechte absolut aus. Es kann einer, der Gerechtigkeit folgend, gut handeln, obschon die Opinio, von welcher er in seinem Urteil ausging, falsch ist. Durch die Klugheit und Gerechtigkeit hat er sich praktische Wahrheit und Sicherheit verschafft, spekulativ bleibt die Opinio, welche sogar falsch sein kann [1]. Warum handelt er gut? Weil er der Tugend gemäß handelt, entsprechend dem rechten Willen. Wenn er jedoch nicht aus der praeparatio animi und der Klugheit handelt, sondern den Zweifel durch reflexe Prinzipien verscheucht und handelt wie er will [2], kann er sich irren und sündigen [3].

Die Tugend führt uns zur Wahrheit ähnlich wie der Glaube. Auch im Glauben muß unser spekulativer Intellekt zuerst sein Urteil suspendieren, weil er die Wahrheit nicht schaut. Nun kommt der Wille und bewegt den Intellekt zum Assensus [4]. Dabei bewegt der Wille den Intellekt nicht

manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. — *Quodlib.* 9 a. 15: Omnis quaestio in qua de mortali peccato quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur . . . Praecipue autem periculosum est, ubi veritas ambigua est.

[1] 2, 2 q. 1 a. 3 ad 1: Quia verum est bonum intellectus, non autem est bonum appetitivae virtutis, ideo omnes virtutes quae perficiunt intellectum excludunt totaliter falsum: quia de ratione virtutis est quod se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam non excludunt totaliter falsum: potest enim aliquis secundum iustitiam aut temperantiam agere aliquam falsam opinionem habens de eo circa quod agit. — 2, 2 q. 60 a. 4 ad 2: Ipsi autem homini iudicanti, falsum iudicium quo bene iudicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium: sed magis pertinet ad bonum affectum. Vgl. *Quodlib.* 6 a. 12; 2, 2 q. 47 a. 1 ad 3.

[2] Noldin *a. a. O.* S. 275: Nihil prohibet, quominus aliquis in diversis casibus circa eandem rem pro lubitu modo una modo altera opinione probabili utatur: utraque enim conscientiam aeque reddit tutam.

[3] *Quodlib.* 6 a. 12: Quando autem sit talis necessitas quod obliget ad peccatum mortale, non potest ratione determinari; sed committitur prudentiae et fidei dispensantis; unde si bona fide det quando sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.

[4] 2, 2 q. 2 a. 1 ad 3.

nur zum Glaubensakt, sondern er bestimmt ihm auch das Objekt [1]. Der Wille läßt sich durch äußere Motive der Güte und Wahrheit, Hoffnung auf die ewige Glückseligkeit, Wunder und Weissagungen leiten [2]. Diese Motive sind jedoch nicht Hauptbeweger beim Glaubensakt. Hauptbeweger ist das innere Licht, der Instinkt Gottes, welcher den Verstand erleuchtet und den Willen bewegt [3]. Dieses Glaubenslicht bewirkt den eigentlichen Glaubensakt, gibt uns Sicherheit und bewahrt vor Irrtum [4]. Ähnlich geht es bei der Tugend. Einesteils gibt sie das Supplementum der Sicherheit und Wahrheit, das Motiv aus der moralischen Güte. Dadurch macht sie das moralische Handeln vernünftig. Aber auch dieses ist nicht der Hauptgrund der Sicherheit im Handeln. Die Tugend gibt überdies noch den innern Instinkt, den Goût des Wahren und Guten. Es ist besonders diese Kraft der Tugend, welche uns zur Sicherheit und Wahrheit führt [5]. Wie der Wille vom Glaubenslicht bestimmt wird, den Intellekt zum sichern und wahren Assensus zu bewegen [6], so wird der Wille durch die Tugend bestimmt, den Verstand zum sichern und wahren Gewissens-

[1] *De virt. in com.* a. 7: Voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti. Vgl. 2, 2 q. 11 a. 1.

[2] 2, 2 q. 2 a. 1 ad 1, q. 6 a. 1; *De verit.* 14 a. 1, a. 2; In 3 *Sent.* d. 23 q. 2 a. 2.

[3] 2, 2 q. 4 a. 2.

[4] 2, 2 q. 2 a. 9 ad 3: Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit. Vgl. 1, 2 q. 56 a. 3; 2, 2 q. 6 a. 1, q. 11 a. 1; *de verit.* 14 a. 1, a. 2 ad 13; *de virt. in com.* a. 7.

[5] 2, 2 q. 45 a. 2: Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Vgl. 2, 2 q. 51 a. 3 ad 1, q. 45 a. 4.

[6] *Opusc. super Boetium de Trinit.* q. 3 a. 1 ad 4: Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente, non potest fallere, sicut Deus non potest decipere vel mentiri. Unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis.

urteil zu bewegen[1]. Der hl. Thomas vergleicht die Kraft der Tugend auch mit der intellektuellen Kraft unseres Verstandes. Wie durch die intellektuelle Kraft (lumen, virtus) die Vernunft mit Sicherheit die ersten Prinzipien erkennt, so urteilt der Tugendhafte kraft der Tugend mit Sicherheit richtig über alles, was zur Tugend gehört[2]. Nur der Gläubige kann richtig die Glaubenswahrheiten beurteilen, nur der Gerechte urteilt richtig über die Gerechtigkeit, der Keusche über die Keuschheit. Jede Tugend läßt den Menschen erkennen, was tugendhaft ist und ihrer Güte entspricht[3]. Diese Tatsache beruht auf dem allgemeinen Gesetz: agere sequitur esse, oder wie einer ist, so urteilt und handelt er[4]. Durch die Tugenden wird der Mensch tugendhaft. Die praparatio animi wird dem Menschen zur zweiten Natur und so tut er gleichsam spontan und natürlich das Gute[5]. Anderseits gibt es keinen menschlichen, guten Akt, der nicht ein Tugendakt ist und somit von der Tugend normiert wird[6].

---

[1] 2, 2 q. 1 a. 4 ad 3: Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis.

[2] 2, 2 q. 2 a. 3 ad 2: Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt virtuti illi. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis.

[3] 2, 2 q. 60 a. 1: Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis: sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem.

[4] 1, 2 q. 58 a. 5: Sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III *Ethic.* Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. Vgl. *Ethic.* lib. 3 lect. 13; 1 q. 83 a. 1 ad 5, q. 95 a. 3.

[5] 1, 2 q. 56 a. 6 obj. 1: Virtus enim est habitus per modum naturae consentaneus rationi.

[6] 2, 2 q. 17 a. 1: Secundum Philosophum, in II *Ethic.* virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Oportet

Deshalb müssen wir schließen: Das ganze moralische Leben, sei es in der praktischen Gewissenserkenntnis, sei es in der moralischen Handlung, wird durch die Tugenden sicher und wahr gestaltet. Der richtige Gebrauch der Freiheit ist Tugend. Die Tugend bewirkt den guten Gebrauch der Freiheit [1]. Hierin besteht der wichtige Einfluß der Tugend und des Willens auf die moralische Erkenntnis und Tätigkeit [2].

---

igitur, ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanae. Vgl. 2, 2 prologus; 2, 2 q. 81 a. 2, q. 109 a. 2, q. 114 a. 1.

[1] 1, 2 q. 55 a. 1 ad 2: Bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus... quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

[2] 1, 2 q. 56 a. 3: Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus quae facit bene agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate; vel in aliqua potentia secundum quod est a voluntate mota.

L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines
d'après le Quodlibet VI, q. 15.

Von **M. De Wulf**, Löwen.

I.

On s'accorde à distinguer dans la psychologie scolastique du XIII[e] siècle deux courants antagonistes, l'intellectualisme et le volontarisme. Ces appellations sont empruntées à la terminologie moderne, mais ne peuvent s'appliquer aux controverses médiévales dans le sens criteriologique qu'on leur réserve aujourd'hui. Les volontaristes contemporains font le procès de la raison raisonnante et cherchent des certitudes dans les besoins du vouloir. Au contraire, les volontaristes du moyen âge n'ont pas songé un instant qu'on pût dépouiller l'intelligence de sa fonction normale, et doter le vouloir du pouvoir d'appréhender l'être.

Au XIII[e] siècle, le primat du connaître ou le primat du vouloir s'entend d'un point d'honneur, d'une question de noblesse entre les deux facultés spirituelles de l'homme. L'antique doctrine de S. Augustin, qui confère à la volonté une place prépondérante dans la vie psychique, était universellement répandue dans la scolastique du XIII[e] siècle antérieure à Thomas d'Aquin. Mais celui-ci vint briser avec la tradition et concentra toute l'intensité et la valeur de la vie psychique dans l'acte d'intelliger: du coup la discussion était amorcée entre volontaristes et intellectualistes, et elle éclata dans toute son intensité durant les dernières décades du XIII[e] siècle.

Godefroid de Fontaines l'intellectualiste, et Henri de Gand le volontariste sont des personnalités de premier plan pendant ces années de production intense. Et si nous associons les noms

de ces deux hommes, fils du même pays, tous deux maîtres en théologie, clercs séculiers, indépendants d'opinion et de verbe, c'est qu'une étroite relation existe entre leur enseignement et leurs écrits.

On dirait en effet que Godefroid de Fontaines ait pris à tâche de combattre pas à pas les doctrines de Henri de Gand, et il est un quodlibet entier — le sixième — qu'il dirige contre la philosophie de son émule.

Nous nous proposons dans cette note d'examiner un point spécial de leurs divergences de vues en matière d'intellectualisme; et de voir comment Godefroid s'oppose à la théorie de l'illuminatio specialis accueillie par Henri de Gand. Mais pour mieux fixer la physionomie des débats, et la mentalité des joûteurs, il n'est pas sans intérêt d'esquisser quelques autres aspects de la question qui les divise.

La volonté, dit Henri de Gand, est supérieure à l'intelligence, parcequ'elle contracte avec son objet, le bien, une union plus étroite et plus parfaite [1]. Erreur, réplique Godefroid: l'intelligence tient l'être; elle suffit à son acte, tandis que le vouloir présuppose le connaître et en dépend [2]. Ou encore: la volonté, dit Henri de Gand, ne subit aucune causalité de la part de l'intelligence quand celle-ci offre quelque bien à ses élans, ce bien fut-il le bien complet, Dieu [3]. Mais alors, objecte Godefroid, pourquoi ne se dépense-t-elle pas toujours, une fois les conditions d'exercice réunies? Affranchir le vouloir de toute influence causale provenant de la représentation du bien offert, c'est détruire la liberté même [4]. Godefroid voudrait envelopper son adversaire dans un réseau touffu de contradictions, pour mieux faire accepter cette thèse diamétralement opposée: que toute volition subit l'influence causale de la présentation intellectuelle de l'objet, la volition nécessaire non moins que la volition

---

[1] *Quodlibet* I, q. 14.

[2] *Quodlibet* VI, q. 10: Utrum actus intelligendi superius sit perfectior actu diligendi illud.

[3] *Quodlibet* XIII, q. 11.

[4] *Quodlibet* VI, q. 11: Utrum voluntas habeat dominium super actum intellectus tam practici quam speculativi.

libre, „non videtur ergo esse negandum quin voluntas vere ab objecto moveatur quantum ad actus volitionis“ [1].

Et la joute continue, se décomposant en passes et en reprises qu'il n'entre point dans notre dessein de décrire ici par le détail. Thomas d'Aquin propose une solution intellectualiste mitigée quand il distingue l'attrait du bien complet et celui du bien partiel, la volonté subissant nécessairement le premier, suivant librement le second [2]. Pourquoi cette diversité dans le mode de réagir de la volonté, objecte Godefroid de Fontaines? Il faut-être de bonne composition (diligenter exponere) pour ne pas la trouver contradictoire. N'est-il plus rationnel de dire que le contact du vouloir avec le bien est toujours de même nature, quel que soit ce bien [3]?

Après cela, que la morale de Godefroid soit placée tout entière dans le plan d'éclairage de l'intelligence; que celle-ci assure la prise de possession du bonheur et que l'élan d'amour ne constitue pas „l'élément formel de la béatitude, il n'y a là que des conséquences logiques des principes posés [4].

II.

L'intellectualisme de Godefroid éclate dans un autre point de doctrine par où le Maître liégeois s'inscrit en faux contre la psychologie de son compatriote. Il s'agit de savoir quelle est l'étendue du pouvoir normal de l'intelligence, et si la possession de certaines vérités supérieures s'explique par le seul jeu de l'abstraction.

En effet, un groupe nombreux de „scolastiques augustiniens“ du XIII[e] Siècle déniaient à l'entendement humain le pou-

---

[1] *Quodlibet* VI, q. 7.

[2] v. par ex. *Summa Theologica,* 1ª 2ªᵉ, q. X, a. 2.

[3] „Qui vero ponunt quod movetur ab uno quasi a fine et non aliis videntur ponere irrationabilia et contradictoria, nisi diligenter exponantur: ubi invenitur eadem ratio movendi ponendum est quod si unum movet quod et aliud.“ *Quodlibet* X, 9. 14. — De même, *Quodl.* V q. 12, parlant de la doctrine thomiste, il dit; dicitur ab aliquibus et non male si recte intelligatur. Ed. De Wulf et Hoffmans, *sous presse,* p. 60 (T. III des Philosophes Belges).

[4] De Wulf, *Etudes sur Henri de Gand,* 1894, p. 204 et suivantes, *Etude sur Godefroid de Fontaines,* 1904, p. 87 et suiv. (Extrait des mémoires couronnés par l'Académie de Belgique.)

voir de puiser dans le monde sensible, certaines vérités dont nous sommes nantis. Ils expliquaient leur acquisition, — non pas, à la façon des modernes qui chargent la volonté de suppléer à l'insuffisance de la raison — mais en faisant appel à une illumination spéciale de Dieu, hypertrophiant en quelque sorte par ce rayon de sa lumière, les faiblesses natives de notre entendement.

Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Henri de Gand et bien d'autres soucrivent à cette idéologie illuministe, qu'on peut appeler de l'anti-intellectualisme, dans la mesure ou elle déprécie les forces natives de l'entendement. La sphère de ces „Vérités supérieures" varie d'un système à l'autre [1]. Elle embrasse assez communément les premiers principes de l'ordre spéculatif et moral. Elle vise surtout la connaissance synthétique des essences créées, dans leur rapport avec l'essence divine, et cette magnifique théorie de l'„exemplarisme", dans laquelle S. Augustin établit sur Dieu les fondements suprêmes de la réalité et de l'intelligibilité des êtres, de la vérité et de la certitude de la science humaine. C'est en effet la célèbre théorie augustinienne des rationes aeternae et de la ratio superior, qui fut le point de départ de la théorie, mais on y reconnaît aussi, accentuée chez les uns, affaiblie chez d'autres, la déteinte de la doctrine arabe de l'intellect agent. Ces attaches augustiniennes expliquent le soin jaloux que met chacun de ces „illuministes" à interprêter dans le sens de ses idées les nombreux textes où S. Augustin revient sur cette question, et la diversité d'exégèse qui en résulte.

Henri de Gand, qui fut un dernier partisan de l'illuminatio specialis, trouva une des formules les plus élégantes de la théorie, et une de celles qui s'adaptent le mieux à la tonalité scolastique. L'intellect agent n'est pas, comme pour Roger Bacon, situé en dehors de l'âme humaine, mais accomplit sa fonction abstractive dans chaque homme, sauf à recevoir de Dieu un surcroit gratuit de lumière, à chaque fois que l'homme s'élève aux sommets de la science, et reconnaît en Dieu la source de toute intelligibilité et de toute vérité.

---

[1] v. notre *Histoire de la Philosophie Médiévale,* 4me Edit. p. 362 et suiv.

Godefroid de Fontaines, qui revendique si hautement les droits de l'intellectualisme, ne pouvait pas passer sous silence les bizarres théories de son rival; et de fait nous trouvons dans la 15e question du Quodlibet VI. un abattage en due forme de la formule du maître gantois, en même temps qu'une exégèse nouvelle des textes augustiniens en litige.

L'énoncé même de la question nous place aussitôt au coeur de la controverse: utrum intellectus agens pertineat ad rationem superiorem, — la ratio superior étant la dénomination que S. Augustin réserve à l'âme, quand elle saisit les rationes aeternae, les incommutabilia vera.

Si, en effet, comme le veulent les illuministes, le contact de l'esprit avec les rationes aeternae ne se produit pas par voie d'abstraction, l'intellect agent demeure étranger au travail de la ratio superior. Après avoir remarqué avec beaucoup de raison que, chez S. Augustin, les expressions ratio superior et ratio inferior ne désignent pas des „potentiae realiter différentes“ mais des fonctions d'une même activité, Godefroid pose en termes simples et catégoriques l'intellectualisme auquel il souscrit: dans la vie présente il n'y a qu'un mode de savoir, l'abstraction du réel dans les données sensibles, et ce mode suffit à expliquer toutes les acquisitions de l'esprit, même celles qui d'après S. Augustin relèvent de la ratio superior.

Le maître explique aussitôt comment se dépense l'énergie de la faculté abstractive, en quoi consiste le concours qu'elle prête à l'image sensible, enfin comment, avec le facteur sensible, elle détermine l'entendement à intelliger. Nous avons noté ailleurs que Godefroid traite cette délicate question d'idéologie avec une supériorité d'analyse qu'on ne rencontre chez aucun de ses contemporains, et pas même chez Thomas d'Aquin. Il ne fait que rappeler ici des points de doctrine auxquels il consacre ex professo d'autres questions quodlibétiques[1]; il suppose aussi, c'est l'avis commun (sicut communiter supponitur), que l'intellect agent est une faculté de l'âme; il écarte l'hypothèse

---

[1] notamment *Quodl.* V, 9, 10, 19.

d'une vision directe des rationes aeternae dans l'essence divine, et conclut aussitôt que l'intellect agent intervient dans toutes les fonctions intellectives, quelles qu'elles soient.

Arrivé à ce point, devait surgir devant sa critique le système d'idées développé par Henri de Gand; et de fait les phrases suivantes fournissent un résumé fidèle et concis de la théorie de l'illumination spéciale exposée par Henri de Gand au quodlibet IX. 15 et mieux encore dans les premières questions de la Somme théologique: Certains, dit-il (aliqui dicunt) requièrent un supplément de lumière, un réconfort (roboratur), quand il s'agit d'appréhender la „certa et immutabilis veritas de rebus“ [1].

Lumière spéciale et privilégiée, puisqu'elle est distincte de l'„influentia generalis“ nécessaire à toute cause seconde dans l'exercice de son activité.

A quoi le sorbonniste liégeos oppose l'opinion mieux fondée du grand nombre (communius et probabilius): qu'il est inutile de faire appel à pareille intervention spéciale de Dieu.

Ce qui préoccupe avant tout Godefroid dans la suite de sa conférence quodlibétique, c'est de donner un sens sortable aux textes augustiniens qu'on lui oppose, et il en fournit une exégèse forcée, mais originale. Par les „rationes aeternae, incommutabilia vera“, qui dominent notre intelligence, il faudrait entendre les jugements évidents, les premiers principes, norme de tous les autres jugements. Leur genèse logique n'est pas l'oeuvre d'un raisonnement, mais le fruit d'une abstraction immédiate et spontanée de l'intellect agent. Dans la mesure où le raisonnement est étranger à leur genèse, on peut dire avec S. Augustin qu'elles sont supra mentem, d'origine quasi divine (quasi divinitus impressae). D'autre part, les premiers principes nés de l'abstraction étant l'oeuvre de l'intellect agent, et l'intellect agent étant l'oeuvre de Dieu, on peut voir dans ces vérités primordiales et dans l'intellect agent lui même des participations de la lumière incommutable et éternelle.

---

[1] Vgl. Henri de Gand, *Summa theologica,* I, 2. „Sed in illa (veritate sincera) nihil videmus nisi speciali illustratione divina quia excedit limites naturae nostrae.“

Et Godefroid n'hésite pas conclure: et haec videtur intentio Augustini! En vérité, S. Augustin, qui ne cite Aristote que trois fois, et qui ne parle même pas de l'intellect agent, est singulièrement défiguré par de pareils commentaires. Mais l'exégèse de Henri de Gand n'est pas plus fidèle. Combien Thomas d'Aquin avait raison d'écrire que l'argument d'autorité est le plus frèle des arguments: locus ab auctoritate est infirmissimus.

Godefridi de Fontibus Quodlibetum VI, q. 15.

Utrum intellectus agens pertinent ad rationem superiorem (texte du codex 14311 fonds latin de la Bibliotheque nationale de Paris).

Postea ad secundum arguebatur quod intellectus agens fol. 95 Va
non pertineat ad rationem superiorem, quia secundum Damascenum, nulla natura operatione destituitur. Operatio autem intellectus agentis videtur esse illuminare phantasmata et abstractionem facere. Sed hanc operationem non habet in actu rationis superioris, quia secundum Augustinum, duodecimo de Trinitate, per superiorem portionem rationis inhaeremus in intelligibili atque incommutabili veritati et eius est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales atque aeternas; quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent. Secundum ista videtur quod operatio intellectus agentis non habeat locum in portione superiori rationis, quia ipsa illustratur rationibus aeternis et incorporalibus quae non habent illuminari lumine intellectus agentis. Quare et cetera.

Contra. Secundum Augustinum, ibidem: imago trinitatis praecipue relucet in ratione superiori. Sed intellectus agens pertinet ad imaginem; nam, secundum Augustinum, duodecimo super Genesim: semper agens est praestantius patiente. Ergo, cum intellectus possibilis qui habet locum parentis pertineat ad imaginem, intellectus qui habet locum agentis ad ipsam potius pertinebit. Ergo videtur quod pertineat ad rationem superiorem.

Respondeo dicendum quod, si ratio superior et inferior essent diversae potentiae realiter ab invicem differentes, posset

quaestio sic intelligi: utrum intellectus agens realiter sit aliquid animae secundum portionem rationis superioris vel inferioris. Si autem non sunt diversae potentiae realiter differentes, tunc quaestio non quaerit nisi utrum ad actum intelligendi ea quae deputantur rationi superiori, sequeretur operatio intellectus agentis vel ad actum intelligendi alia. Et quia, prout Augustinus dicit loquens de istis, duodecimo de Trinitate, capitulo quarto: Cum de natura mentis humanae disserimus, de una quadam re disserimus, nec eam in id quo inhaeremus [in] intelligibili et incommutabili veritati quod est sublimioris rationis cuius est iudicare de corporalibus secundum rationes incorporeas et sempiternas, et etiam id quod in actione corporalium temporaliumque tractandorum versatur, nisi per officia generamus; communiter supponitur quod non sint res diversae. Et ideo non potest quaestio habere primum intellectum.

Circa secundum vero intellectum quaestionis, est considerandum quod, secundum statum vitae praesentis, non est nisi unus modus intelligendi omnia sive materialia et transmutabilia, sive immaterialia et aeterna, scilicet per abstractionem speciei intelligibilis virtute intellectus agentis, mediante phantasmata sive obiecto in virtute phantastica. Propter quod qui non habent phantasticum bene dispositum, nihil omnino secundum cursum naturae possunt intelligere circa corporalia sive in-
fol. 95 vb corporalia.— — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — Istis ergo suppositis, est dicendum quod intellectus agens pertinet ad rationem quantum ad utrumque eius praedictam portionem vel officium, — supposito, sicut communiter supponitur, quod sit aliquid animae sic scilicet quod intellectus agens et possibilis sunt duae potentiae in una substantia animae et non sit aliquod ens separatum; supposito etiam, ut communiter dicitur, quod secundum statum praesentem ex naturalibus non possumus attingere ad hoc quod immaterialia immediate per suam nudam substantiam videamus; prout etiam animam nostram sic actu non possimus intelligere per se ipsam, sed sicut alia; et sic per eius operationem cuius operationis est aliquid repaesentatum per phantasiam obiectum.

Cum arguitur per Augustinum in contrarium, intelligendum quod aliqui dicunt quod intellectus agens est aliquid animae, sed lux eius non sufficit per se ad illustrandum, sic quod de rebus certa et immutabilis veritas apprehendatur; sed ad hoc requiritur illustratio lucis omnino incommutabilis, scilicet lucis increatae qua etiam lumen intellectus agentis roboratur et confortatur. Et secundum istos tunc diceretur quod, non obstante quod certa veritas circa aeterna apprehendatur virtute luminis increati generalis et extrinseci, ad hoc tamen etiam simul requiritur illustratio luminis intellectus agentis creati proprii et determinati. Alii dicunt communius et probabilius quod ad cognoscendum ea quae facultati naturali subsunt, sufficit lumen intellectus agentis cum influentia generali, quae necessaria est et ad conservationem rerum in esse et ad exercendum operatione earum.

Cum ergo dicit Augustinus, duodecimo de Trinitate, quod mens iudicat de corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas quae, nisi supra mentem nostram essent, immutabiles non essent, et consimilia dicit in pluribus aliis locis, — est intelligendum quod, in quantum huiusmodi rationes in commutabiles tamquam prima principia et regula omnium aliorum accipiuntur immediate virtute luminis agentis, et non ex praecedenti nostra cognitione mentali et intellectuali (sicut cetera quae menti nostrae subsunt, in quantum virtute ipsarum deducimus nos ad cognitionem eorum et de ipsis iudicamus per ista, tamquam per prima) de istis autem regulis non iudicemus; quia sunt omnino prima in genere cognitionis intellectualis, pro tanto dicuntur supra mentem ei quasi divinitus impressae, non quasi a mente acquisitae, quia scilicet non ratiocinando acquiritur cognitio talium, sed statim se offerunt. Item talia principia et ipsum lumen agentis in virtute cuius statim apprehenduntur possunt dici esse supra mentem nostram, alioquin non essent rationes etiam incommutabiles in quantum derivantur a luce increata, ut illius quaedam participatio et imago, virtute cuius, (scilicet lucis increatae) quanto excellentius participent tanto habent huiusmodi incommutabilitatem et cognitionem magis. Unde lux increata essentialiter et realiter est supra mentem et

aliquid extra mentem; et quia in virtute illius, lux intellectus agentis, et ipsa prima principia virtualiter et immediate in lumine intellectus agentis quodammodo comprehensa efficiuntur, habent vim reducendi nos ad actum cuiuslibet cognitionis, nec etiam ipsa lux intellectus agentis nec veritas huiusmodi principiorum in virtute dicti luminis agentis immediate comprehensorum esset incommutabilis, nisi essent quaedam participationes illius luminis increati omnino in se incommutabilis; et haec videtur
fol. 96 Ra intentio | Augustini cum dicit decimo quarto de Trinitate, capitulo trigesimo quarto: „regulae quibus quid sit iustum etiam iniustus agnoscit scriptae sunt in libro lucis illius quae veritas dicitur. Unde omnis lex ista describitur et in cor hominis non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago annuli in ceram transit et annulum non dereliquit.“ Quomodo autem intellectus agens pertinet ad imaginem quod supraponitur, in alio argumento est alibi declaratum.

Der Intellectus agens bei Roger Baco.

Von **Dr. P. Otto Keicher,** O. F. M., München.

In den Erörterungen, welche die mittelalterlichen Denker gegen Ende des 12. und am Beginn des 13. Jahrhunderts über die erkenntnistheoretische und metaphysische Auffassung des Intellectus agens anstellten, waren, wie es bei allen großen Problemen der Philosophie beobachtet werden kann, die verschiedensten Meinungen aufgetaucht. Von der extremen Ansicht der neuplatonisch-arabischen Emanationslehre, welche demselben eine vom Einzelindividuum losgelöste, selbständige Existenz zuschrieb, bis zu der anderen eines Wilhelm von Auvergne, der denselben ganz ablehnte, führt der Weg durch eine ganze Reihe von Modifikationen hindurch. Ihre Urheber wollten einerseits der christlichen Glaubenslehre oder der Einheit des menschlichen Bewußtseins oder auch beiden zugleich besser gerecht werden, als es in der neuplatonischen Darstellung geschah, andererseits aber hatten sie auch vor der wenigstens indirekt auf Aristoteles zurückgehenden Unterscheidung zwischen dem tätigen und leidenden Intellekt noch eine zu große Ehrfurcht, als daß sie mit derselben brechen mochten. In rückschauender historischer Betrachtung lassen die Häupter der beiden bedeutendsten Richtungen, die in der Mitte des 13. Jahrhunderts nebeneinander herlaufen, Bonaventura als Vertreter der alten augustinischen Denkweise, und Thomas als Fürst der neu aufblühenden aristotelischen Schule, wiederholt die einzelnen Ansichten Revue passieren, um von hoher Warte aus mit kritischem Blick die verschiedenen Theorien zu überschauen und aus ihnen das auszuwählen, was sich einer sachlichen Kritik gegenüber als genügend begründet erwies.

Es wurde schon an anderer Stelle betont, daß diese beiden großen Denker des 13. Jahrhunderts trotz der besonderen Eigenart des Standpunktes, den jeder von ihnen einnimmt, in der Hauptsache über den Intellectus agens übereinstimmen. Es konnte daher scheinen, daß in der von ihnen vertretenen Auffassung, der tätige Verstand sei etwas in und mit der individuellen Seele selbst Gegebenes, der Streit der Meinungen zu einem befriedigenden Abschluß gekommen sei. Indes nicht überall wurde das Ergebnis ihrer Spekulation ohne Widerspruch hingenommen. Schon der heftige Widerstand, auf den Thomas bei seinen Bemühungen, den Aristotelismus konsequent durchzusetzen, sowohl innerhalb wie namentlich außerhalb seines Ordens gestoßen war, läßt vermuten, daß man in einer Frage von solcher Bedeutung und mit so weit auseinandergehenden Resultaten die alte Anschauung nicht kurzerhand der neuen Auffassung zuliebe aufgegeben haben werde.

Unter den verschiedenen Versuchen, die aus den arabischen Kommentaren zu Aristoteles geschöpfte Auffassung des Intellectus agens als eines Intellectus separatus der christlichen Lehre zu akkomodieren, war vielleicht am bemerkenswertesten die Identifizierung des aktiven Intellektes mit Gott selber. Die Art und Weise, wie Thomas wiederholt zu dieser Ansicht Stellung nimmt, macht nicht gerade den Eindruck, als ob er dieselbe für „veraltet“[1] angesehen hätte. Jedenfalls scheint sie nicht in dem Sinne veraltet gewesen zu sein, daß etwa die traditionelle Weiterführung derselben längere Zeit unterbrochen gewesen wäre, als Roger Baco dieselbe ohne jede Änderung übernahm und in seinen Schriften niederlegte.

Es ist für Baco über jeden Zweifel erhaben, daß der tätige Intellekt nicht mit der Seele vereinigt zu denken ist, sondern nur Intellectus separatus sein kann. In diesem Sinne hat Al-Farabi den aristotelischen *νοῦς ποιητικός* verstanden, und Avicenna ist der nämlichen Meinung. Namentlich das Zeugnis des letzteren ist dem Baco ein vollwertiger Ersatz dafür, daß in dieser Frage Averroes keine präzise und unzwei-

[1] Mandonnet, *Siger de Brabant,* Fribourg en Suisse 1899, p. CCLVIII.

deutige Auskunft gibt. Auch Aristoteles selbst kann nicht anders verstanden werden, wenn er vom aktiven Intellekt sagt, daß er separatus et immixtus sei, daß ihm die Unvergänglichkeit zukomme, sowohl dem Sein wie der Substanz nach, und daß er gerade dadurch sich vom Intellectus possibilis unterscheide. Wird aber der Intellectus agens als pars animae gefaßt, so ergeben sich Inkonsequenzen[1].

Es braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden, daß Renan und andere geirrt haben, wenn sie Roger Baco vorzüglich wegen dieser Auffassung des Intellectus agens als einen Hauptvertreter jener von den Arabern auf das christliche Abendland übergegangenen Geistesrichtung ansahen, die man nicht ganz korrekt mit dem Namen Averroismus bezeichnet. Wenn auch unser Autor nachdrücklich betont, daß der aktive Intellekt vom Einzelindividuum zu trennen sei, so liegt es ihm doch fern, denselben nun im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre oder des arabischen Monopsychismus zu fassen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß er ihm jene christliche Deutung gibt, von der Bonaventura und Thomas einstimmig erklären, daß sie mit der kirchlichen Glaubenslehre durchaus im Einklang stehe. Der Intellectus agens ist Gott selbst. Nur gelegentlich spricht Baco aus, daß auch ein Engel Intellectus agens genannt werden könne, aber nur in sekundärer Hinsicht[2].

Wenn nun aber der Sachverhalt so klar ist, wie es Baco darstellt, wie erklärt sich dann die andere Tatsache, daß jener „gewaltige Irrtum“, der Intellectus agens sei ein Teil der Seele,

---

[1] „Si esset pars animae, tunc anima sciret idem per agens et ignoraret per possibile, quia agens est in actu quale est possibile in potentia, ut Aristoteles testatur. Item a digniori parte magis habet res denominari, ergo magis dicetur sciens per agentem quam ignorans per possibilem ante inventionem et doctrinam. Si dicatur quod agens, licet sit pars animae, non tamen est actus et forma corporis sicut possibilis, et ideo homo habet operationes possibilis et non agentis, hoc est contra definitionem animae, qua dicitur quod anima est actus corporis physici.“ (*Opus Maius*, p. II c. 5, ed. Bridges vol. III, p. 46.)

[2] Ostendo quod hic intellectus agens est Deus principaliter, et secundario Angeli qui illuminant nos. Nam Deus respectu animae est sicut sol respectu oculi corporalis, et Angeli sicut stellae. (*Opus tert.* cap. XXIII, ed. Brewer, London 1859, p. 74.

doch so weite Verbreitung gefunden hat und zwar nicht bloß beim vulgus philosophantium, sondern auch bei einer ganzen Reihe von Theologen?[1]. Eine solche Frage mußte sich um so mehr aufdrängen, als ja auch diese „moderni" sich auf Aristoteles berufen.

Diesem Zwiespalt der Ansichten liegt nach Roger Baco die nämliche Schwierigkeit zugrunde, die auch sonst dem richtigen Verständnis des Aristoteles so oft im Wege steht. Es ist ja bekannt, daß die Übersetzer des Aristoteles vielfach einen ganz falschen Text niedergeschrieben haben, vielleicht infolge ihrer eigenen Unkenntnis, vielleicht auch, weil die griechische Vorlage schon schlecht redigiert war[2]. Dieser Fall trifft auch hier zu.

Der naturphilosophische Grundsatz des Aristoteles, auf den die Unterscheidung zwischen Intellectus agens und possibilis zurückgeführt wird, lautet in der Übersetzung: Quoniam autem in omni natura est aliquid quod agat, et aliquid quod patiatur, ita erit in anima[3]. Wie ist dieses „in omni natura" zu erklären? In jedem einzelnen Naturwesen, so behaupten die Neuerer, muß es nach Aristoteles ein aktives und ein passives Prinzip geben, und mit der Seele verhält es sich ebenso. Daher sind zwei „Teile" der Seele zu unterscheiden. In omni natura, d. h. in omni operatione naturae, zu jedem Naturgeschehen, so erklärt Baco, sind zwei Prinzipien,

---

[1] Et sic intellectus agens, secundum maiores philosophos, non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili. Et . . . volo istud efficaciter probare, praecipue cum magnus error invaserit vulgus philosophantium in hac parte, nec non multitudinem magnam theologorum, quoniam qualis homo est in philosophia, talis in theologia esse probatur. *Op. Mai.*, p. II c. 5 (*l. c.* p. 45). Ostendo istud . . . propter evacuationem unius maximi erroris, qui sit in theologia et philosophia. Nam omnes moderni dicunt quod intellectus agens in animas nostras, et illuminans eas, est pars animae, ita quod in anima sunt duae partes, agens scilicet et possibilis. (*Op. tert.* cap. XXIII, ed. cit. p. 74.)

[2] Scimus quod tanslatores posuerunt falsum textum ex ignorantia sua aut ex vitio exemplaris graeci. *Op. tert.* cap. XXIII, p. 77.

[3] Arist., *De an.* III, 5, 430 a: *Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί, τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.*

ein tätiges und ein leidendes, erforderlich[1]. Das gegenseitige Verhältnis beider läßt sich zwar nicht direkt aus dieser Stelle ersehen, dazu ist der Text zu schlecht, aber er ist doch nicht so korrumpiert, daß er nicht durch Vergleichung mit anderen Stellen und durch Heranziehung der angeführten Beispiele richtig erklärt werden könnte[2].

Wird aber die zweifelhafte Stelle durch andere Äußerungen des Aristoteles selbst erklärt, so ist die neuere Auslegung zurückzuweisen. Baco verweist speziell auf die Stelle, wo Aristoteles im ersten Kapitel des zweiten Buches der Physik sich über das Verhältnis der Materialursache zur wirkenden Ursache und der causa efficiens zur Form ausspricht. Während das wirkende Prinzip mit der Form zusammenfalle, wenn es Wesen der gleichen Art hervorbringe, koinzidiere es niemals mit der Materie[3]. Aristoteles führt ferner im achten Buch der Physik unter den verschiedenen Modi, nach welchen etwas in einem Anderen sein kann, auch den Fall an, daß ein Ding in dem anderen ist „sicut movens in moto et efficiens in materia". Diese Seinsweise ist nicht von der substantiellen Vereinigung zu verstehen, sondern nur von der Wirkung. So ist die Sonne überall mit Ausnahme des Erdschattens, weil sie ihr

---

[1] Et ideo debet exponi quod dicit, ut dictum est; quod ait in omni natura et in anima, hoc est in omni operatione naturae et animae, duo requiruntur, agens et materia, non tamen quod sint partes eiusdem, vel quod sint in eodem secundum substantiam, sed unum extra aliud secundum essentiam, ut artifex et materia. (*Op. tert.* cap. XXIII, p. 78).

[2] Dico quod accidit haec falsitas ex mala translatione textus Aristotelis, nec est ita mala, quin possit a bono et pio interprete satis de plano exponi, et probari per textum suum ibidem et alibi. (*Op. tert.* cap. XXIII, p. 75.) — Vgl. *ibid.* p. 76: Nam exempla declarant quod non vult dicere nisi quod duo requiruntur ad operationem animae, sicut ad omnem operationem naturae et artis. Unde quod dicit „sic est in anima", intendit quod sic est in operatione animae, secundum quod exemplificat dicens „ut artifex ad materiam, et lux ad colores".

[3] In nulla natura coincidunt agens et materia sicut partes eius, ut ipsimet docet secundo Physicorum; nam ibi dicit quod materia non coincidit cum efficiente in eodem secundum numerum, nec secundum speciem; sed forma bene coincidit cum efficiente in eodem secundum speciem. Nam efficiens facit formam sibi similem secundum speciem, ut homo generat hominem, et asinus asinum. (*Op. tert.* cap. XXIII, p. 78.)

Licht überallhin ergießt und alles beleuchtet; so ist auch der Intellectus agens in der Seele nicht in dem Sinne, daß er ein Teil der Seele wäre, sondern lediglich insofern er sein Licht in die Seele hineinstrahlen läßt. Endlich gibt Aristoteles klar genug zu erkennen, daß er den Intellectus agens als Intellectus separatus faßt, wenn er das Verhältnis desselben zum leidenden Intellekt mit dem Verhältnis des Künstlers zu seinem Stoff oder des Lichtes zu den Farben vergleicht. Es bleibt also nur die Alternative: Entweder gerät Aristoteles mit sich selbst in Widerspruch, oder aber die Auslegung der neueren Schule ist falsch. Der erstere Fall ist ausgeschlossen; denn „non contradicit sibi tantus auctor“ (*Opus maius*, p. II c. 5, *l. c.* p. 48). Dem entsprechend muß also jene Zweideutigkeit ausgelegt werden [1].

Tatsächlich haben auch die großen Denker der Vorzeit bis herein in die Gegenwart an dieser Auslegung festgehalten. Schon oben wurden als Gewährsmänner, auf welche sich Roger Baco stützt, Al-Farabi und Avicenna angegeben. Aber auch auf christlicher Seite kann er für sich gewichtige Autoritäten anführen, wie Wilhelm von Auvergne, Robert Grosseteste und Adam de Marisco. Inwieweit die Berufung auf letzteren berechtigt ist, läßt sich zurzeit wohl kaum angeben. Unsere Kenntnis von den wissenschaftlichen Ansichten dieses Ordensgenossen Bacos ist noch zu gering.

Viel besser steht es bezüglich des Wilhelm von Auvergne [2], aber freilich scheint bei näherem Zusehen gerade diese Stütze nicht standzuhalten. Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß derselbe den Intellectus agens nicht gelten lasse; in seiner Schrift *De anima* (cap. VII pars III—V) sucht er weitläufig den

---

[1] Ergo sermo suus tertio de Anima est falso translatus, vel indiget expositione. Nam nihil aliud intendit nisi quod in anima et in operatione animae requirantur duo scilicet agens et materia, sicut in omni natura, id est, in omni operatione naturae duo exiguntur scilicet efficiens et materia et illud est verum; sed agens est semper aliud a materia, et extra eam secundum substantiam, licet operetur in eam. (*Op. maius*, p. II cap. 5.)

[2] Hierzu vgl. besonders Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (Beitr. II, 1) und Werner, *Die Psychologie des Wilh. v. Auvergne,* Wien 1873.

Nachweis zu führen, daß jener Begriff keine Berechtigung habe oder jedenfalls überflüssig sei. Indes ist der Unterschied zwischen Wilhelm und Roger durchaus kein so tiefer; sachlich stimmen vielmehr beide fast völlig überein. Daß ersterer den Intellectus agens in dem Sinne, als ob derselbe eine Potenz oder ein Teil der Seele sei, nicht annimmt, hängt mit seiner ganzen Auffassung der Seelensubstanz zusammen. Diese ist als etwas so Einheitliches zu denken, daß von einer real begründeten Unterscheidung oder Teilung innerhalb der Seele absolut keine Rede sein kann. Es ist aber auch wohl nicht bloßer Zufall, wenn sich Baco bei seinen Einwendungen gegen die neuere Auffassung immer und immer wieder gerade gegen die partes animae wendet. Wo aber Wilhelm den Intellectus separatus ablehnt, den nach seiner Meinung Aristoteles gelehrt hat, da versteht er denselben in ganz anderem Sinne, als er von dem englischen Franziskaner gefaßt wird. Was die Quelle der Erkenntnis selbst betrifft, steht Wilhelm ebenso auf dem Boden des Augustinismus wie Roger Baco. Nach dem Pariser Bischof ist das Zwischenglied eines Intellectus agens überflüssig, weil wir den Grund der Wahrheitserkenntnis, wenigstens der allgemeinsten Prinzipien und Regeln der Wahrheit im Schöpfer selbst zu suchen haben, in welchem wir wie in einem lebendigen Buche lesen. „Creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani.“ Baco aber lehrt nichts anderes, wenn er mit voller Zustimmung sich auf die Autorität des hl. Augustin dafür beruft, „quod non cognoscimus aliquam veritatem, nisi in veritate increata et in regulis aeternis“, und wenn er daraus schließt, daß unsere Erkenntnis auf Gott selbst zurückgehe[1]. Ob Wilhelm von Auvergne schließlich dauernd den Namen Intellectus agens abgelehnt oder späterhin sich mit der von Baco vertretenen Auffassung befreundet hat, wie Mandonnet[2] es für möglich hält und wie Baco anzudeuten scheint, tut nichts zu Sache.

---

[1] Quae omnia attestantur in hoc quod agens principale illuminans et influens intellectum possibilem est substantia separata, hoc est ipse Deus. (*Opus Maius l. c.*)

[2] *l. c.* p. CCLIX.

Ganz ebenso aber verhält es sich mit der Berufung Rogers auf Robert Grosseteste. Die kürzlich veröffentlichten philosophischen Schriften des großen Bischofs von Lincoln tun dar, daß auch dieser ganz der augustinischen Richtung angehört. Eine wahre Erkenntnis ist nur möglich im Lichte der höchsten Wahrheit [1].

Es mag überraschen, den berühmten Experimentator und den Lobredner einer exakten Naturforschung auf einem Pfade anzutreffen, der so nahe an das Gebiet der Mystik heranreicht. Und doch hat, so paradox es klingen mag, vielleicht gerade die Beschäftigung mit den Geheimnissen der Natur und mit mathematischen Problemen den Doctor mirabilis dahin gebracht, einen Erkenntnisweg anzunehmen, der, wenn er für Menschen gangbar wäre, aus aller Dunkelheit heraus und zu voller Gewißheit führen müßte.

Auf zweierlei Weise kommt nach Baco Erkenntnis zustande: vermittels der Schlußfolgerung und vermittels der Erfahrung. Allein der erstere Weg führt nicht zu voller Sicherheit und Ruhe des Geistes und vermag nicht jeden Zweifel zu beseitigen; das Argumentum muß durch die Experientia ergänzt werden. Aber auch diese ist wiederum eine zweifache. Sie ist zunächst menschliche oder philosophische Erfahrung; als solche kommt sie entweder direkt durch die äußeren Sinne oder auch indirekt durch Mitteilung seitens anderer Menschen zustande, und unterrichtet uns über das, was am Himmel und auf der uns umgebenden Erdenwelt geschieht. Aber auch diese Art von Erfahrung genügt nicht. Sie vermag einmal wegen der Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat, keine Gewißheit zu verschaffen, und außerdem ist ihr das Gebiet der geistigen Welt völlig verschlossen. Daher muß der experientia humana noch eine andere experientia zur Seite treten, die

[1] „Cum autem veritas cuiuscumque est eius conformitas rationi suae in aeterno verbo, patet, quod omnis creata veritas non nisi in lumine veritatis summae conspicitur . . . Nec potest aliqua res in sua tantum creata veritate conspici vera, sicut corpus non potest conspici coloratum in suo colore tantum, nisi superfuso extrinseco lumine." Tract. de veritate. Vgl. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Großeteste,* Münster 1912, S. 137.

überall da ergänzend eingreift, wo jene ungenügend ist; das ist die inspiratio divina, die sich nicht bloß auf übernatürliche Wahrheiten beschränkt, sondern auch die philosophische Wissenschaft in sich schließt [1].

Wir verstehen nun Bacos Behauptung, daß es im Grunde nur eine einzige Wissenschaft gebe, nämlich die, welche von Gott geoffenbart sei, und daß alle anderen Wissenschaften, auch die philosophischen Disziplinen, nur auf diese hingeordnet seien und sie zu erklären hätten. Es wird aber auch klar, daß er unter dieser Voraussetzung die Philosophie, wenn anders sie einen festen Halt haben soll, ganz in der Theologie verankern muß. Daher sucht er, wie er im Opus tertium bemerkt, in seinem größeren Werk den Nachweis zu liefern, daß auch die Philosophie ganz und gar von Gott geoffenbart ist. Darum kann es aber auch für ihn keinen andern intellectus agens geben, als Gott selbst.

Das Ergebnis ist klar: Baco steht in der von uns berührten Frage mit beiden Füßen innerhalb des augustinischen Platonismus. Wenn er sich auch auf den Aristotelismus beruft, so ist doch das, was er von demselben tatsächlich herübernimmt, nicht viel mehr als der Name Intellectus agens.

[1] Duo enim sunt modi cognoscendi, scil. per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae ... Oportet ergo omnia certificari per viam experientiae. Sed duplex est experientia; una est per sensus exteriores et sic experimenta ea quae in coelo sunt, per instrumenta ad haec facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur, et quae non sunt praesentia in locis in quibus sumus, scimus per alios sapientes qui experti sunt. ... Et haec experientia est humana et philosophica, quantum homo potest facere secundum gratiam ei datam; sed haec experientia non sufficit homini, quia non plene certificat de corporalibus propter sui difficultatem, et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet quod intellectus hominis aliter iuvetur, et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui prius dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. Et similiter multi post Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes non solum in spiritualibus, sed corporalibus et scientiis philosophiae, secundum quod Ptolemaeus dicit in Centilogio, quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophiae, alia per divinam inspirationem, quae longe melior est ut dicit. (*Opus Maius*, p. VI, cap. 1, edit. Bridges, *Volum.* II, p. 167—170.)

Die gleiche Theorie begegnet uns noch bei einem andern englischen Franziskaner, der zufällig auch den Namen seines eben besprochenen Ordensgenossen trägt, nämlich bei Roger Marston oder Rogerius Anglicus[1]. Seine Ansichten über den Intellectus agens im einzelnen darzulegen, überschreitet den Rahmen dieses Aufsatzes. Er darf aber der Vollständigkeit halber genannt werden, weil er zweifellos von Roger Baco beeinflußt ist, wie ein einfacher Vergleich der folgenden beiden Texte ergibt:

Roger Baco.

(*Op. Mai.* P. II, cap. 5; ed. c. Vol. III, p. 45 sq.)

Nam ponunt intellectum agentem et possibilem. Anima vero humana dicitur ab eis possibilis, quia de se est in potentia ad scientias et virtutes et eas recipit aliunde. Intellectus agens dicitur, qui influxit in animas nostras illuminans ad scientiam et virtutem, quia licet intellectus possibilis possit dici agens ab actu intelligdndi, tamen sumendo intellectum agentem, ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis. Et sic intellectus agens, secundum maiores philosophos, non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili ... Dicit igitur Alpharabius in libro de intellectu et intellecto, quod intelligentia agens, quam nominavit Aristoteles in tertio tractatu suo de Anima, non est materia, sed est substantia separata. Et Avicenna quinto de Anima et nono Metaphysicae idem docet.

Nec non ipse Philosophus dicit quod intellectus agens est separatus a possibili et immixtus.

Roger Marston.

(*Quaest. disp.*, *l. c.* p. 207 sq.)

Firmiter teneo, unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem. Sumendo namque intellectum agentem, prout dicitur ab actu illuminandi possibilem, non qualicumque illustratione, ut volunt omnes, sed pro eo quod sufficienter et complete illuminat possibilem, necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de Intellectu et Intellecto, et Avicenna in multis locis, et alii expositores Philosophi quam plurimi.

Nec non et ipse Philosophus videtur velle, quod intellectus agens est separatus a possibili[2]

[1] In der von den Franziskanern in Quaracchi veröffentlichten Quaestio disputata fr. Rogerii Anglici. De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam. Ad Claras Aquas 1883.

[2] Hier scheint bei Roger Marston im Text eine Lücke zu sein.

Item vult quod intellectus agens sit incorruptibilis secundum esse et substantiam, quoniam dicit ipsum differre a possibili penes incorruptionem. Sed possibilis est incorruptibilis secundum substantiam et corruptibilis secundum esse, propter separationem eius. Ergo agens secundum esse et substantiam erit incorruptibilis, quapropter non erit pars animae, quoniam tunc secundum esse suum in corpore corrumperetur, quando separaretur.	secundum esse, et substantiam, quoniam dicit, ipsum differre a possibili penes incorruptionem. Possibilis autem incorruptibilis est secundum substantiam, quamvis corrumpatur secundum esse, in quantum corrumpitur quodam interius corrupto; agens autem incorruptibilis est secundum substantiam et secundum esse.
Et dicit quod se habet ad possibilem sicut artifex ad materiam, et sicut lux solis ad colores. Artifex autem est extra materiam, in qua agit, et separatus per essentiam ab ea	Dicit etiam, quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut artifex ad materiam et sicut lux solis ad colores. Artifex autem est extra materiam, in quam agit, et separatur per essentiam ab ea, *cum efficiens et materia non coincidant, secundum Philosophum secundo Physicorum*[1].
Similiter lux solis expellens tenebras a coloribus et aliis rebus, separata est per essentiam ab eis et advenit aliunde.	Similiter lux solis expellens tenebras a coloribus et aliis rebus, separata est ab eis per essentiam.
Dicit etiam quod intellectus agens scit omnia et semper in actu, quod nec animae rationali nec angelo convenit, sed soli Deo. —	Dicit etiam, quod intellectus agens scit omnia semper et in actu, quod nec animae rationali nec angelo convenit, sed soli Deo.
Cum ergo haec sententia sit consona veritati, et textus Philosophi hoc evidenter praetendat atque eius expositores maximi ipsum sub hac forma declarant, et haec verba agens et possibilis sunt a Philosopho non a sanctis accepta, longe melius est secundum Philosophi sententiam agentem intellectum	Cum igitur haec sententia sit doctrinae sancti Augustini et veritati catholicae multum consona, et textus Philosophi hoc evidenter praetendat, atque eius expositores maximi ipsum sub hac forma declaraverint, et haec verba possibilis intellectus et agens sint a Philosopho, non a Sanctis accepta, longe melius

[1] Diese Stelle *cum efficiens — Physicorum* findet sich bei Baco fast gleichlautend im Opus tertium und im Opus Maius etwas weiter unten. Vgl. S. 301 Anm. 3.

penitus dicere substantiam separatam ab anima per essentiam.

est intellectum agentem distinguere, qua distinctione omnes contrarietates seu philosophorum sed magistrorum solvuntur, quam impudenter definire, quod Philosophus omni sensu negaverit, intellectum agentem esse substantiam separatam ab anima per essentiam.

Non enim est dubium experto in philosophia, quin haec sit sua sententia, et in hoc omnes sapientes antiqui experti concordant.

Experti enim in philosophia ab antiquo praedictas sententias docuerunt.

Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen.

Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus im 13. Jahrhundert

von **P. Augustinus Daniels**, O. S. B., Maria-Laach.

Vom Leben des Wilhelm von Ware[1] ist uns wenig bekannt. Gewiß ist es, daß er ein Engländer war und dem Franziskanerorden angehörte. Wahrscheinlich brachte er einen großen Teil seines Lebens in Paris zu, wo er wohl im Lehramt tätig war. Vielleicht hielt er sich eine Zeitlang als Student und Lehrer in Oxford auf[2]. Eine handschriftliche Überlieferung des 14. Jahrhunderts nennt ihn „magister Scoti sive doctoris subtilis"[3]. Diese glaubwürdige Tradition sollte allein genügen, um die Aufmerksamkeit der Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Scholastik auf Wilhelm hinzulenken. Und doch ist sein Hauptwerk den meisten Kennern der mittelalterlichen Theologie und Philosophie ein unbekanntes Buch. Von einigen Exzerpten im Sentenzenkommentar des Dionysius Carthusianus abgesehen, war bis zum Jahre 1904 nichts von Wilhelm im Druck erschienen. In jenem Jahre veröffentlichten die Franziskaner vom Collegium S. Bonaventurae zu Quaracchi seine Abhandlung über die unbefleckte Empfängnis Mariä[4]. Fünf Jahre später gab ich zwei weitere Quästionen, die sich mit den Gottesbeweisen beschäftigen, in meinen *„Quellenbeiträgen und*

---

[1] Man trifft auch die Schreibweise Warre, Varro, Guarra usw.

[2] Vgl. das Werk von A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford,* Oxford 1892, S. 213.

[3] Vgl. *Codex 1424* der Wiener Hofbibliothek, fol. 169v.

[4] *Quaestiones disputatae de Immaculata conceptione B. Mariae Virginis* (*Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii aevi,* t. III, Quaracchi 1904) S. 1—11.

Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert"[1] heraus. Diesen drei Abhandlungen, die alle dem Hauptwerke Wilhelms entnommen sind, folgt nun eine vierte aus derselben Quelle. Sie dürfte von Wichtigkeit für die Geschichte des Kampfes zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus im 13. Jahrhundert sein. Dem Kenner der Scholastik wird sofort auffallen, wie stark die vorgetragenen Anschauungen von der Lehre der älteren Franziskanerschule abweichen. Unwillkürlich wird sich ihm die Frage aufdrängen, ob Wilhelm nicht zu jenen *„claustrales"* gehört, vor denen der Erzbischof von Canterbury, Johannes Peckham, den Kanzler, die Magistri und die Scholaren von Oxford am 10. November 1284 warnte[2]. Weiter wird der Leser beobachten, daß die Polemik unseres Scholastikers, ähnlich jener seines Schülers Scotus, sich bei der Behandlung der vorliegenden Frage nicht gegen die älteren Lehrer seines eigenen Ordens wendet, sondern gegen den Doctor solemnis, Heinrich von Gent.

Zum Schlusse noch ein Wort über die Schriften des Wilhelm. Trotz eifrigen Suchens in vielen Bibliotheken ist mir bisher nur gelungen, Manuskripte seines Hauptwerkes aufzufinden. Sein Titel lautet: *Quaestiones super IV libros sententiarum.* Es fängt mit den Worten an: *Quoniam testante beato Augustino.* A. G. Little[3] macht uns mit sieben Codices bekannt, die unsere Schrift enthalten und in englischen, französischen, österreichischen und italienischen Bibliotheken aufbewahrt sind. Die Franziskaner von Quaracchi zählen noch einige italienische Handschriften auf[4]. In Deutschland habe ich zwei gefunden: eine in der Leipziger Universitätsbibliothek[5] und eine in der Universitätsbibliothek zu Münster[6].

[1] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Bd. VIII, Heft 1—2, Münster 1909, S. 89–104.

[2] Vgl. F. Ehrle, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 13, Innsbruck 1889, S, 176.

[3] *A. a. O.* [4] *A. a. O.* S. XV f. [5] *Cod. lat.* 527.

[6] *Cod.* 92 = 128 bei J. Ständer, *Chirographorum in regia Bibliotheca Paulina Monasteriensi Catalogus,* Breslau 1889, S. 29.

Das Werk selbst ist kein Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus, sondern eine Sammlung von 230 Abhandlungen über Probleme, die durch die Sentenzen des Lombarden angeregt wurden.

Der vorliegende Text ist ein Abdruck von fol. 18r f. des Codex 1424 der Wiener Hofbibliothek, den ich mit A bezeichne. Zur Vergleichung habe ich herangezogen: Cod. 1438 derselben Bibliothek[1] [= B] und Codex lat. 527 der Universitätsbibliothek zu Leipzig [= D]. Die offenkundigen Fehler von A habe ich nach B und D verbessert und überhaupt die wichtigeren Varianten dieser Handschriften angegeben.

Questiones super IV libros Sententiarum. Questio XIX.

Queritur utrum quod videtur ab aliquo cognoscente quocunque modo videatur in lumine alio quam sit intellectus agentis.

Quod sic.

1. Augustinus *XII Confessionum*[2]: si ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, queso, illud videmus[3]? Nec[4] ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, que supra[5] mentes nostras est, incommutabili veritate.

2. Item, Augustinus *De Trinitate* IX c. 7[6]: intuemur inviolabilem veritatem ex qua, quantum possumus, diffiniamus non qualis[7] sit uniuscuiusque mentis sed qualis sempiternis rationibus esse debeat.

3. Item Augustinus[8] *De libero arbitrio* libro 3 capitulo 13: presentia[9] vero quantum ad creaturam pertinet, in corporis et

---

[1] In diesem Kodex ist die Reihenfolge der Quästionen durch eine Ungeschicklichkeit des Schreibers gestört worden. Unsere Quaestio steht teilweise auf fol. 20r Spalte 1 und 2 und teilweise auf fol. 13r Spalte 2 und fol. 13v Spalte 1.

[2] cap. 25 (PL. 32, 840). [3] *videmus illud* B.

[4] *non* B. [5] *super* B.

[6] Cap. 6 in Wirklichkeit (PL. 42, 966). [7] *quantum* B.

[8] *Anselmus* B. [9] *possibilia* [?] B.

animi mutabilitate et mobilitate sentiuntur, in quibus quidquid vere experimur in cognitione aliqualiter tenere non possumus[1].

Contra.

1. Si omne quod videtur videtur in lumine increato, tunc aut videtur in lumine increato tanquam in obiecto et sic non, quia tunc quilibet videns intellectualiter esset beatus — aut tanquam in ratione videndi; sed hoc non potest esse nisi inhereat sibi formaliter; sed lumen increatum hoc non potest esse: ergo etc.

2. Item quanto virtus nobilior tanto potest paucioribus mediis in operationem sibi competentem naturaliter; sed intellectus est superior potentia visiva: si igitur potentia visiva potest videre aliquid solo lumine naturali — quia potest — multo fortius, ut videtur, poterit intellectus.

Respondeo[2].

Dicunt aliqui quod omne quod videtur videtur in lumine increato, et hanc dicunt esse utique sententiam Augustini, qui ubicunque loquitur de hoc materia dicit, quod mens in regulis videt eternis[3] et in rationibus incommutabilibus. Unde XII *De Trinitate* c. 7, 8[4] dividens rationem in portionem superiorem et inferiorem dicit, quod mens est ymago dei ex ea parte, que eternis rationibus conspiciendis vel consulendis adheret. Ex hac auctoritate sic arguitur: aut dicitur hoc de ipsis regulis eternis in se vel de aliqua luce derivata ab eis. Si de regulis vel lumine in se habetur propositum; si de luce derivata, cum contingat reperire lucem derivatam[5] in inferiori parte rationis, secundum quam mens ad temporalia gubernanda deflectitur, in ista parte secundum illam rationem esset ymago, quod tamen negat Augustinus ibidem, et sic inferior portio videret in regulis eternis et posset dici, quod inferior portio vacaret regulis eternis conspiciendis.

---

[1] Bisher habe ich diese Stelle weder bei Augustinus noch Anselmus finden können.

[2] *Respondeo* fehlt in den Hss. Ich habe das Wort der Gewohnheit Wilhelms an anderen Stellen gemäß der Übersicht wegen beigefügt.

[3] *quod mens videt in regulis eternis* D.

[4] PL. 42, 1003 ff.

[5] *lumen derivatum* BD.

Item Augustinus XIV *De Trinitate* c. 15[1] querit, ubi iniustus videt iustitiam quam non habet ipse, et respondet quod non nisi in libro lucis illius que veritas dicitur unde omnis lex iusta[2] describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur, sicut ymago ex annulo transit in ceram et annulum non relinquit.

Contra hoc arguitur sic: anima est nobilissima inter omnes creaturas alias: ergo sicut quelibet creatura alia habet instrumenta propria, per que possit elicere actionem suam naturalem, sic et anima multo fortius, cum sit nobilior, debet habere instrumenta propria, per que possit elicere actionem suam naturalem que est intelligere. Sicut enim natura non deficit in necessariis secundum Augustinum[3], Aristotelem et Commentatorem II *Celi et mundi*[4] et III *De anima*[5], sic nec Deus. Dicit Commentator II *De celo et mundo*[6] quod si natura dedisset celo animam moventem quod dedisset instrumenta apta ad motum.

Propter hoc alii[7] dicunt aliter distinguentes de cognitione quod duplex est cognitio: una imperfecta, qua cognoscitur res in quantum est ens sive verum in se, non tamen sub ratione veri, sicut sensus cognoscit verum colorem; alia est cognitio perfecta, qua cognoscitur non solum verum in se, sed verum sub ratione veri, quo modo sensus non cognoscit verum. Prima cognitio potest haberi secundum eos sine lumine increato, secunda autem non. Quod autem contingat prius ens vel verum cognosci secundum se quam verum sub ratione veri probant et ex parte potentie et ex parte obiecti. Ex parte potentie quia prius intelligitur aliquid simplici intelligentia quam composita; veritas autem in compositione consistit secundum Phi-

---

[1] *15* B D *3* A. (PL. 42, 1052). [2] *iusta* B D. *iuxta* A.

[3] Vgl. XII *De civitate Dei* cap. 8 (PL. 41, 355).

[4] Aristoteles *a. a. O.* cap. 8 und 11 (290 a, 31) und Averroes *a. a. O.* com. 50, 59.

[5] Aristoteles *a. a. O.* cap. 9 (432 b 21 f.) und Averroes *a. a. O.* com. 45.

[6] Averroes *a. a. O.* com. 50.

[7] Zu diesen *alii* gehört wohl vor allen Heinrich von Gent [*Summa* art. 1 q. 2), der auch von Scotus im *Opus Oxoniense* (I dist. 3 q. 4) scharf angegriffen wird. Vgl. die neue Pariser Ausgabe des Scotus IX 163 ff.

losophum VI *Metaphisice*[1]: quare etc. Ex parte obiecti patet idem sic: quia ratio entis prior est quam ratio veri: quare prius concipi potest, et hoc dicit Avicenna I *Metaphisice*[2] quod ens est illud quod prius occurrat intellectui. Quod autem sincera veritas non possit videri nisi in lumine increato patet. Dicunt enim quia omne exemplar elaboratum a re transmutabili est transmutabile in se et non fixum et per consequens non sincerum verum, sicut nec res aliqua elaboratur. Et ex hoc sequitur quod deficit a perfecta representatione rei, quare non potest per ipsum sincera veritas cognosci, et ideo ad hoc quod anima cognoscit sinceram veritatem rei, requiritur lumen increatum. Unde Augustinus *Libro 83 questionum* q. 9[3]: non est expetenda sincera veritas a sensibus corporis, et ideo in fine questionis dicit: quam ob rem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporalis et sensibilis est, et converti[4] ad deum id est ad veritatem, que est in intellectu et in interiori mente capitur et semper manet.

Item intellectus cum sit possibilis et passivus erroris potest errare: ergo ad hoc quod ab errore purgetur, oportet quod sibi principaliter assistat aliquid directivum quod errare non potest; quod non potest esse aliquid lumen sibi inherens, cum omne tale sit mutabile secundum se: ergo hoc erit lumen increatum. Hec est ratio Augustini *De vera religione*[5].

Item illud per quod scitur aliquid esse verum oportet quod sit tale quod per illud possit discerni verum a falso; sed omnis species de se indifferenter representat falsum sicut verum, sicut patet in freneticis et sompnosibus, quibus species representat aliquid falsum sicut verum.

Nec tamen sequitur ex hoc, quod lumen istud increatum de necessitate videatur in se a mente irradiata per ipsum, sed mens alia videt per ipsum. Sicut in visione corporali quando lumen incedit directo aspectu super oculum et obiective tunc

---

[1] Aristoteles, *Metaph.* V 3 (1027 b 20 f.).

[2] Cap. 5. Vgl. M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*, Halle a. S. 1907, S. 44 Anm. 9.

[3] PL. 40, 13 f. [4] *converti* B.

[5] Cap. 30—31 (PL. 34, 145—148).

immutat visum ad intuendum se et videtur, quando vero oblique[1] incedit, puta quando primo terminatur ad colorem, postea ad visum, non videtur lumen obiective, sed color sic irradiatus obiective videtur per se, sic lumen divinum, quando directo aspectu incedit vel tangit mentem, tunc immutat ad videndum se, quod non fit in viatoribus communiter; quando autem indirecto aspectu et obliquo[2] incedit, tunc irradiat alia, ut videantur a mente et non videtur in se. Unde dicunt ultra et pulchre[3], si esset verum quod sicut ad hoc ut oculus videat requiritur lux ad organum acuendum, quia nichil videtur in tenebris, color enim est immutativus visus secundum actum lucidi, II *De anima*[4], secundo requiritur species rei directo aspectu immutans ad intuendum et ideo non videtur aliquid a tergo — licet sit multiplicatio indirecta ad visum — et ideo si nichil esset directe obiectum visui, nichil videretur; requiritur 3° configuratio ad recte discernendum[5] — color enim non videtur secundum se, sed secundum configurationem, quod autem percipitur quod sit talis[6] multa valet illa configuratio[7] — sic loco[8] illorum proportionaliter in visione intellectuali debet poni lumen ipsum increatum, quod est illustrans ad intuendum sicut dicitur Ioannis 1°[9]: *erat lux vera* etc.; debet etiam ibi poni species immutans ad intuendum — sicut dicitur *De spiritu et anima*[10] — inter mentem humanam et deum; 3° requiritur caracter[11] configurans mentem ad bene discernendum: unde Augustinus VI *De trinitate* capitulo ultimo[12]: verbum est ars quedam omnipotentis atque sapientis dei plena omnium rationum viventium incommutabilium. Tamen cum lumine isto[13] ponunt speciem elaboratam a re.

Contra istam opinionem arguitur sic[14]:

Sicut lumen glorie sufficit[15] ad cognoscendum omnia que spectant ad cognitionem gloriosam et lumen fidei ad cognos-

---

[1] *oblique* B D. *obliquo* A. [2] *obliquo* A. *oblique* B.
[3] *pulcherrime* D. [4] cap. 7 (418 a 31—b 2).
[5] *videndum* B. [6] *talis color vel talis* B.
[7] *configuratio coloris* B. [8] *lo*do B D. [9] v. 9.
[10] Diese Stelle finde ich in der gedruckten Ausgabe (PL. 40, 779 ff.) nicht.
[11] *karacter* B. [12] PL. 42, 931.
[13] *in illo lumine* B. [14] *arguitur sic* B D. [15] *sufficerit* B D.

scendum omnia que subsunt fidei[1], ita lumen naturale ad cognoscendum que subsunt cognitioni naturali, subposita, dico, influentia universali divina.

Item si lumen supernaturale requiritur in omni cognitione intellectuali, cum omnis actus accipiat denominationem et qualificationem ex modo et ratione operandi, sequitur quod omnis talis operatio esset supernaturalis.

Item Damascenus libro 2° capitulo 12[2]: privare naturam propria operatione naturali est destruere ipsam[3].

Item Augustinus XII[4] *De Trinitate* capitulo ultimo[5]: credendum est ita conditam esse naturam mentis intellectualis, ut[6] rebus naturalibus naturali ordine disponente subiecta sic illa videat in quadam luce sui incorporea, quemadmodum oculus carnis videt ea que in hac corporea luce circumiacent cuius lucis capax eique congruens est creatus.

Item Lincolniensis[7] super Dyonisium *De divinis nominibus* parte 4 capitulo 2° dicit quod sicut omnia videntur non in sole, sed in quadam supereffusione lucis, ita omnia non videntur in deo, sed in supereffusione divine lucis.

Item contra istos est ratio prius facta[8] quod anima, cum sit nobilissima, debet habere instrumenta etc.

Unde concedendum[9] est quod anima potest videre aliqua, imo omnia naturaliter[10] cognoscibilia mediante lumine naturali sine aliquo lumine supernaturali, subposita divina influentia generali.

---

[1] *fidei* B.

[2] *12* BD. In A lese ich 21. Es wird wohl Kapitel 23 gemeint sein; vgl. PG. 94, 949.

[3] *ipsam* A. *naturam* B. [4] *XII* in Wirklichkeit. AB lesen *XIII*.

[5] PL. 42, 1011. [6] *ut* BD. *vel* A.

[7] *linco* BD. *lico* A. Gemeint ist Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Über seinen Kommentar zu Pseudo-Dionysius *De divinis nominibus* vgl. L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln,* Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Band IX, Münster 1912, S. 36 ff.

[8] *facta contra primam opinionom* B.

[9] *concludendum* B. [10] *naturalia* B.

Ad rationes
positionis que sunt contra hoc.

Ad primam que fuit fundata super verbum Augustini dico, quod illa ratio potest fieri ad partem contrariam, pro nobis scilicet. Eo enim ipso quod ratio inferior dividitur contra superiorem vacantem regulis eternis conspiciendis, per hoc quod vacat temporalibus disponendis, habetur manifeste, quod anima potest habere operationem intellectualem preter hoc quod videt in regulis eternis. Ad rationem tamen in se dico, quod intentio beati Augustini non est quod videat in ipsis regulis vel quod ipse regule sint quasi ratio formalis videndi, sed pro tanto dicit, quod homo contemplativus quando operatur in operando conformat se regulis eternis.

Ad aliud verbum Augustini dicitur[1] quod attribuit illis regulis hoc quod iniustus videt iustitiam propter assistentiam sive presentiam illarum, non quod sibi sunt principium formale videndi.

Ad primum secunde opinionis de specie elaborata dico quod non eodem modo in omnibus est querenda veritas. Non enim oportet quod sit tanta veritas in anima nostra, quanta est in deo. Similiter argumentum est contra eos quia ipsi ponunt speciem mutabilem elaboratam a re transmutabili et in hac cognitione cum lumine isto, et ideo oportet ponere eos[2] cognitionem incertam haberi per illam speciem non obstante tali lumine, quia quando duo concurrunt ad unam actionem, quorum unum est necessarium et reliquum contingens, totus effectus dicitur contingens, sicut si maior sit de necessario et minor de contingenti.

Ad aliud dicitur quod lumen intellectus agentis non est passivum erroris secundum se, sed error contingit in aliquo ex hoc, quod male utitur illo lumine.

Ad aliud dico quod species quantum est de se semper representat verum et facit cognitionem necessariam. Unde quod accidit error in cognitione, hoc est aliunde, puta ex passione vel ex aliqua alia[3] indispositione concurrente.

---

[1] *dicendum* B. [2] *eos ponere* B. [3] *alia* fehlt in A.

Ad dissolutionem aliorum argumentorum in questione sciendum quod pro tanto dicit Augustinus quod videmus in aliquo lumine increato, quod quando videmus in aliquo lumine determinato, quia illud determinatur immediate, non mediate a primo lumine increato, et non manet nisi ad presentiam sive existentiam luminis increati, et etiam quia est signaculum eius. Similiter dicunt aliqui quod, quia Augustinus[1] fuit nutritus in philosophia Platonis qui posuit ydeas valere ad cognitionem[2] et generationem[3], et per consequens posuit Plato quod addiscere nichil sit aliud quam reminisci, quasi unum se haberet ad aliud, posuit similiter Augustinus omnia videri in lumine increato et per consequens habuit necessario ponere quasi consequenter, quod addiscere non erat aliud quam reminisci. Sed quia Augustinus retractavit hoc, *retractavit*[4] quod omnia videntur in lumine increato. Vel dicendum quod mens dicitur in illo lumine videre propter assistentiam vel refulgentiam ipsius[5].

---

[1] Vgl. zum folgenden XII *De Trinitate*, cap. 15 (PL. 42, 1011 f.) und *Retractationum* I 4 (PL. 32, 590), I 8 (PL. 32, 594).

[2] *cognitionem naturalem* B. [3] *et generationem* fehlt in B.

[4] *retractavit* fehlt in der Hs.

[5] Der Schluß lautet etwas anders in B: *sed quod Augustinus retractavit hoc quod addiscere sit nichil* (nichil fehlt in der Hs.) *aliud quam reminisci in libro De quantitate anime, ideo dicunt quod mens videt in aliquo lumine propter assistentiam vel refulgentiam ipsius.*

Über Albertus von Sachsen[1].

Von **Adolf Dyroff,** Bonn.

1. Die Herkunft Alberts.

Moriz Cantor[2] bezeichnet die Angabe von „Riggensdorf" in Sachsen als die gebräuchlichste für den Geburtsort Alberts. Mir scheint sie die unzweckmäßigste. Jos. Aschbach[3] tat unrecht, daß er entgegen seinem sonst eingehaltenen Verfahren die Halberstädter Chronik gerade bei der Festlegung dieses Namens als nebensächlich behandelte. Zwar ist ihr „Kuchmersdorfensis"[4] fehlerhaft, da es „Ruchmersdorfensis" oder dergl. hätte heißen müssen[5]. Aber es kommt doch den allein in Urkunden und Handschriften überlieferten Namensformen wesentlich näher als das mir bisher nirgends entgegengetretene „Riggensdorf". Es wäre methodisch auch empfehlenswert gewesen, das eigentümlichere „de Richmerstorp" des Theodor Engelhus nicht beiseite zu setzen. Roch. von Liliencron bewies besseren Takt, wenn er wie Jöcher-Adelung „Rickmersdorf" gab[6].

Zum Erweise dieser Behauptung folge ein Verzeichnis der Wortformen, die sich mir bis jetzt hinter dem Namen Alberts in Handschriften und Urkunden des 14. und 15. Jahrhunderts zeigten.

---

[1] Für einzelne literarische Hinweise sage ich den Herren v. Bezold, Al. Schulte, Levison, Moritz Cantor auch an dieser Stelle herzlichen Dank. S. auch Nachtrag unten S. 345.

[2] *Vorlesungen über Gesch. d. Math.* II², Leipz. 1900, S. 143.

[3] *Gesch. d. Wiener Universität,* Wien 1865 I, S. 359. Danach wohl Prantl IV, 1870, Budinczky, K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters,* 1887, IV 1, S. 122 f.

[4] Oder stammt die verkehrte Form aus der Ausgabe?

[5] Bei Ortsnamen mit dem Anfang „Rik" u. ä. scheint Vertauschung von „u" und „i" öfter vorzukommen („u" aus „y"?); s. Oesterley unter Buchstabe „R".

[6] *Allgem. deutsche Biographie.*

1. Ricmestorp auf dem Magistersiegel Alberts (Gust. Schmidt, Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe, Leipz. 1889 = Publikationen a. d. preuß. Staatsarchiven 40. Tafel XIX Nr. 155). Ähnlich (-torp oder -torpe) ebd. Text Nr. 2723 (1367), 2725 (1367), 2844a (1375), 3083 (1393, 3 mal). Urkundenbuch der Stadt Halberstadt (Geschichtsquellen d. Provinz Sachsen, VII, Halle 1878/79) II 21 (1404). Vgl. Mskr. 136 (s. XIV ex.) in Zeitschr. d. Harzvereins 11, 1878, S. 418 (g), 419. Denifle, Chartul. univ. Paris. III, Nr. 1265, 91 (1362, 2 mal). Auctarium chartul. univ. Paris. I Liber procurat. nationis Anglicanae 208, 5 (1357), 270, 30. 274, 25; 29; 43 275, 28 (1362). 291, 15 (-torpt: 1363). Vgl. Paul Kehr u. Gust. Schmidt, Päpstl. Urkunden u. Regesten a. d. J. 1353/78, Halle 1889 (Geschichtsquellen d. Provinz Sachsen 22) Nr. 425. Chronecke der Sassen (Mainz 1492) bei Christ. Friedr. Aug. v. Meding, Nachrichten v. adelichen Wappen, Hamburg 1791, III, 527. Ludw. Hänselmann, Die Chroniken der niedersächsischen Städte Braunschweig. I. Leipz. 1868, S. 419, 2. Ricmesdorf über dem Siegel bei Siebmacher scheint, obwohl der Text „Ricmersdorf" gibt, sonach einen äußeren Anhalt zu haben; ob auch Rykmespurg Clm 4375 fol. 88—156 (p. XIV)? Verschrieben statt Ricmestorp ist wohl Ricinestorp bei Paul Kehr u. Gust. Schmidt, Päpstl. Urkunden u. Regesten a. d. J. 1353/78 (= Geschichtsquellen d. Provinz Sachsen 22) 1889. Nr. 712, 765 und in einem Notate der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (irgendwo: Cart. III 136 Ricini(e)sdorp). Vgl. Richmestorp, Auctar. chartul. univ. Paris. I Liber procur. 273, 49 (1362), Rigmestorp, Auctarium 297, 22 (1364). — 2. Ricmenstorp (?) Urkundenbuch der Stadt Halberstadt II 22 (1404). Auctarium chartul. univ. Paris. I Liber procur. 290, 33 (-torpt: 1363) und Rikmeynstorp, Urkundenbuch ebd. II 102, Nr. 805 (1426). — 3. Ricmannstorp Amploniana Fol. 365 = Schum 254 (1371). Vgl. Caspar Abel, Sammlung etlicher noch nicht gedruckter alter Chroniken, Braunschweig 1732, S. 347 aus Winnigstad, Chronic. Halberst. Woher wohl Jos. Simon sein „Rigmannsdorf" hat? — 4. Ricmerstorp (Rik-, Ryk-) Urkundenbuch der Stadt Halberstadt

I 478 (1379). Urkundenbuch d. Hochstifts Halberstadt, Nr. 2714 IV 85 u. Anmerkung 2 mal (Zeit des Bischofs Albert v. R.). Vgl. Oesterley, Caspar Abel (Sammlung etlicher noch nicht gedruckter alter Chroniken. Braunschweig 1732, S. 235) Ricmerstorppe (Verzeichnis usw.). — 5. Rikmersdorf (-torp, -dorp), 3 römische Urkunden, Urkundenbuch d. Hochstifts Halberst. IV 72, Nr. 2698, 2699 (1365). S. auch ebd. S. 99, Nr. 2733 (1368). S. 401, Nr. 3123 (1397; mehrmals). S. 402 f., Nr. 3141 (1399; mehrmals). S. 503, Nr. 3241 (1407). S. 607, Nr. 3387 (1420). Es ist mir aber nicht unwahrscheinlich, daß diese mit Nr. 4 im Grunde zusammenfallende Lesart von dem Herausgeber Gust. Schmidt herrührt. — 6. Rickmerstorf Erfurter Matrikel v. J. 1392 (J. C. H. Weissenborn, Akten d. Univ. Erfurt. Geschichtsquellen d. Provinz Sachsen, VIII 1, S. 38, 29 f.) mit Variante Rykmersdorf u. ä. Urkundenbuch der Stadt Halberstadt I Nr. 534 Anm. (16. Jahrh.). S. 424 (Rickmerstorp). 7. Richmerstorp (-dorp) Amploniana Quart. 313 = Schum 549 (spätestens 14. Jahrh.). Schreiber Gerhard Prusen de Duna. Vgl. Rychmersdorf, Clm 4376 fol. 68 ff. am Schluß (1365 von dem Ingolstädter Joh. Krichpaum vorgetragen). — 8. Rigmerstorp Urkundenbuch d. Stadt Halberst. I S. 444 Nr. 559 (1416). II S. 56 Nr. 754 (Rygm.). Nr. 756 (? 1416). — Dahin gehört wohl auch Siebmachers „Rigmarsdorf" (Eine „Ricmari silva" erwähnt Urkundenbuch d. Stadt Halberst. I S. 309 Nr. 346 bei Marienzell-Eilwardesdorp im Helmstedtischen) und Chevaliers „Rückmarsdorf".

Somit ist klar, daß Denifle und Eubel befugt waren, „Ricmestorp" zu geben. Ein Schwanken ist nur zwischen „Ricmestorp (e)", „Ricmenstorp" und „Ricmerstorpe" erlaubt [1]. Sollten spätere Mitglieder des Geschlechts sich „Rigmersdorf" geschrieben haben, so ist darauf nicht viel zu achten.

Aber es ist immer noch fraglich, ob Ricmestorp der Geburtsort Alberts war. „De Ricmestorp" hinter dem Namen

[1] Der Vater Alberts hieß „Bernhard Rike" (so dürfte das „Dives" des Pariser Chartulariums, Denifle III, zu übersetzen sein). Wir hätten dann Bernard Rike von Ricmestorp (= Ricmenstorp = Ricmanstorp?).

kann Adelsbezeichnung sein. Schon Gust. Schmidt[1] und die Bearbeiter des Siebmacherschen Wappenbuches nehmen das als feststehend an: „Rickmersdorf, Rigmersdorf, ein kleines, wenig bekanntes und ausgebreitetes Geschlecht im Stift Halberstadt, dem es aber einen Bischof im 14. Jahrh. gegeben hat. Es erlosch in der 2. Hälfte des 15. Jahrh. Hans von R. siegelt 1480. Schild, Schräglinks gestellte Muschel, von einem Ring umgeben“[2]. Mit Schmidt geht ohne Bedenken Denifle[3].

Indes läßt sich eine Art Adelscharakter nur für die Regierungszeit des Bischofs Albert und für die Zeit nach ihm nachweisen: Vor 1368 hatte mag. Jan von Ricmerstorp („Bruder des Bischofs“, Schmidt) neben Dietrich Lode mit Schloß Oschersleben eine Bürgschaft geleistet (Urkundenbuch d. Hochstifts Halberst. IV S. 91, Nr. 2733). Mitten unter unbezweifelbar adeligen Herrn, wie Gebhard von Hoym, tritt zugunsten des Bischofs Albert Johannes de Rigmerstorp 1371 als armiger (Edelknecht) gewalttätig auf (Urkundenbuch d. Stadt Halberst. I S. 444, Nr. 559); ihn nennt der Bischof 1379 neben diesem Adeligen „famulus armiger“ und „fidelis noster“ (ebd. I S. 478, Nr. 589). Von den Vasallen und satellites sind diese Knappen deutlich geschieden[4].

---

[1] *Zeitschrift des Harzvereins* XI, 1878, S. 418 f.

[2] Siebmacher VI 6: *Der abgestorbene Adel der Provinz Sachsen,* Nürnberg 1884, S. 133. Vgl. Tafel Nr. 87 ebd. Christ. Friedr. Aug. v. Meding, *Nachrichten von adelichen Wappen,* Hamburg 1791, III, S. 527 ist aus einer „Chronecke der Sassen“, Mainz 1492, ein Wappen v. J. 1365 angeführt: „Im Schild ein Ring, in welchem eine Jakobsmuschel schwebt.“ Daher Kneschke. Auf dem Magistersiegel und Bischofswappen Alberts ist die Muschel nach unten gestellt (Schmidt, *Urkundenbuch des Hochstifts Halberstadt* IV, Tafel XIX, Nr. 155, 153). Das Siegel beweist nicht einmal ursprüngliche Ritterbürtigkeit; „aus Siegeln, die von einzelnen Bürgerlichen angenommen wurden, konnte, wenn die Familie hochstieg, ein adeliges Siegel werden“ (Conr. Beyerle, brieflich).

[3] *Die Universitäten* I 608 ff.

[4] Vgl. *ebd.* II S. 702 Nr. 805. Ein Verwandter Alberts, providierter Diakon zu S. Nikolai in Magdeburg, hieß Helmbrecht von Alrem (Gust. Schmidt, *Urk.-B. d. Hochstifts Halb.* IV, S. 72, Nr. 2699. *Päpstl. Regesten* Nr. 715). — Clm. 4376 wird bei dem offenbar bürgerlichen Johannes von Ingolstadt der Familienname (Krichpaum) hinter Johannes beigefügt, bei Albert aber fehlt dort ein Familienname.

Nimmt man alle Belege für die Wirksamkeit des Geschlechts im 14. und im Anfang des 15. Jahrhunderts zusammen, so erkennt man, daß die vorübergehende Blüte des plötzlich aus dem Dunkel auftauchenden Geschlechtes zumeist dem Bischof verdankt wird. Wie Albert sich bemüht, der Halberstadter Kirche Schloß um Schloß zu gewinnen und wieder zu gewinnen [1], so setzt er den Johannes von R. als bischöflichen Vogt nach Schlanstede (Urkundenbuch d. Hochstifts Halberst. IV Nr. 2844 a v. J. 1375) [2]. Vor 1393 war dann Schloß Schlanstede einem Hans v. R. und einer „Jungfrau“ Kyne v. R., seiner Tante (= „syne meddern“) verpfändet (U.-B d. Hochstifts Halb. IV Nr. 3083. 3123. 3141 usw.). Wenn im Anfang des 15. Jahrhunderts eine Kyne von Ricmerstorp [3] mit ihrem Gatten Ludecke Hake und anderen Verwandten auf den Kilianstag (8. Juli), den Todestag des Bischofs, eine Seelenmesse stiftet [4], so sieht das ganz nach verwandtschaftlicher Dankbarkeit aus. 1416 gibt sich ein Hans von R. als Lehnsherr eines Hauses in Halberstadt zu erkennen [5].

So könnte in einer freilich späten, von dem Verdachte des Übelwollens gegen den erfolgreichen Mitbewerber eines Hochadeligen um die Bischofswürde nicht freien Überlieferung, nach der Albert Sohn eines agricola [6] oder von väterlicher Seite „infima plebe natus“ [7] war, immerhin das eine Richtige verborgen sein, daß sein Vater ein Mann von niederem Adel (ritterbürtig?) war und auf dem Lande ein Gut besaß [8]. Der

[1] S. die Stelle bei Gust. Schmidt, *Zeitschr. d. Harzvereins* VI, 1878, S. 418 = *Urkundenbuch d. Hochstifts* IV, Nr. 3039, S. 333.

[2] Ob Hans v. d. Berge, der 1370 auf dem obersten Haus von Schlanstede sitzt (*Urk.-B. d. Hochstifts Halb.* IV Nr. 2791), etwas mit den Rikmestorpern zu tun hat, ist selbst nach Schmidt (*Zeitschr. d. Harzvereins a. a. O.*) fraglich. [3] Die von 1397 (IV 3123)?

[4] *Urk.-B. d. Stadt Halb.* II S. 56 Nr. 754; S. 57 Anm. *Zeitschr. d. Harzvereins a. a. O.*

[5] *Urk.-B. d. Stadt Halb.* V S. 58 Nr. 756.

[6] Eine Quelle bei Aschbach *a. a. O.* Casp. Abel *a. a. O.* S. 235 „eines Burmanns Sohn“; vgl. 347.

[7] Albert Krantz, *Metropolis* IX 53 bei P. Feret, *La faculté de Theologie de Paris,* Paris 1896. *Moyen-Age* III S. 260.

[8] So schon Al. Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*, Stuttgart 1910, S. 351, ohne Belege.

Zusatz „Dives" hinter seinem Vornamen „Bernard" kann nicht = „homo nobilis" (baro) genommen werden, da an einer Stelle „Dives" allein, also ohne de Ricmestorp, steht[1]. Joh. Simon sieht denn auch in Albert den ersten wirklichen Halberstädter Bischof nicht freiherrlicher Abkunft[2], rechnet die Familie aber unter die Ministerialenfamilien[3]. Daß bei Ricmestorp eine Burg stand, ist fraglich. Ganz vereinsamt ist die Wortform „Rykmespurg" Clm 4375 (saec. XIV) fol. 88 (Coloniae?), wo Albert auch „Alberht" genannt wird.

Wüßten wir bestimmt, wo Ricmerstorp lag, so würde sich die von P. J. Duhem[4] aufgebrachte Frage, ob nicht Albertus de Saxonia und Albert von Ricmerstorp zwei Personen sind, entscheiden lassen. Lag Ricmerstorp im Helmstedtischen, wie Rickensdorf[5] nach Ritter-Neumann noch im Kreise Helmstedt liegt, so konnte sich Albert im Anfang seines Pariser Aufenthaltes leicht als Albertus von Helmstede bezeichnen. 1367 nimmt sich Albert des in der Diözese Halberstadt gelegenen Klosters Marienberg bei (prope) Helmstedt an und erlaubt, daß das Kloster für die Kirche in Anderbeck die ihm selbst zustehende von Ochsendorf eintauscht (Urk.-B. d. Hochstifts IV 2723 S. 91 2808 S. 147)[6]. Wie freilich Joh. Simon zu der Be-

[1] Denifle, *Chartul. univ. Paris.*, III 91 n. 1265. Paul Kehr u. Gust. Schmidt, *Päpstl. Regesten* I Nr. 425 (Gust. Schmidt, *Zeitschrift des Harzvereins* XI, 1878, S. 418).

[2] *Stand und Herkunft der Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz im Mittelalter,* Weimar 1908, S. 75 f. Diss.

[3] S. Tafel am Schluß der Diss. — Daraus, daß die Ricmestorper sich öfter ohne „de" hinter dem Vornamen schreiben, so Albert auf seinem Magistersiegel, Schmidt IV Nr. 3274, Kehr-Schmidt, *Päpstl. Regesten* II Nr. 712. 714. 715, Erfurter Matrikel v. J. 1392 bei zwei späteren Albert und Bernhard (Weißenborn I 38, 29 f.), folgt zum mindesten, daß Ricmestorp auch als Familienname galt.

[4] *Etudes sur Leonard de Vinci, ceux qu'il a lu et ceux qui l'ont lu.* Paris 1896 S. 327 ff. gegen Denifle, *Universitäten* I 608.

[5] Aus „Ricmenstorp" entstanden?

[6] Die Chronik Winnigstads Casp. Abel *a. a. O.* S. 347 verlegt ihr „Rickmannsdorff" in das Gericht Bardorff. Ein „Maynhardus de Bardorpe" ist 1367 Propst des Klosters Marienberg bei Helmstadt. Ein Conrad de Bardorp gehört zur „Dienerschaft" Alberts und ein Heinrich von B. ist sein Notar (*Urk.-B. d. Hochstifts,* Orts- u. Personenverzeichnis).

hauptung kam, die Familie von Ricmerstorp sei in der Gegend von Helmstedt begütert gewesen[1], ist mir noch nicht klar.

Sicher aber ist, daß der von Duhem gegen die Gleichsetzung Alberts von Helmstedt mit Albert von R. versuchte Beweis von zweifelhaftem Werte ist, soweit er sich auf die Tatsache stützt, daß Helmstedt und Ricmestorp zwei verschiedene Orte waren. Denn da „Ricmestorp“ in Paris keinerlei Vorstellungen erwecken konnte und falls „de Ricmestorp“ nicht den Ort, sondern das Geschlecht ausdrücken sollte, waren „de Helmstat“ und „de Saxonia“ ganz geschickt gewählte Unterscheidungszeichen.

Die Gleichsetzung des Albert von Sachsen, der 1352—1361 Determinanten und Lizentiaten macht[2], mit Albertus von Ricmestorp ergibt sich aber leicht aus nachstehenden Verhältnissen: 1363 ist Johannes de Ricmestorp Rektor der Pariser Universität (Auctarium S. 290, 33); wie der Rector 1364 seinen „computus“ über sein Rektorat macht, heißt er „Johannes de Saxonia“ (292, 43. 297, 22). Somit sind Johannes de Ricmestorp und dieser Joh. de Saxonia gleich. Nun hat Johannes von Ricmestorp einen Bruder Albert (1362: Auctar. 275, 28) und ebenso hat Johannes de Saxonia einen Bruder Albert (1358: 237, 22 ff. 237, 29). Sonach kann Albertus de Saxonia kaum ein anderer als Albertus de Ricmestorp sein. Sonst hätten die Urkunden der Natio Anglicana größten Verwechslungen Tür und Tor geöffnet.

Damit stimmt das Ganze der Lebensdaten für Johannes de Saxonia und für Joh. von Ricmestorp aufs beste überein: 1358 beginnt (incipere) Johannes de Saxonia „in artibus“ (Auctarium 237, 22 ff.; 29). — 1362 ist Joh. de R. Prokurator der Englischen Nation (269 f. 275, 28). — [1363 Johannes de R. und de Sax. Rektorat 290, 33)[3]]. — 1364 ist Joh. de Sax. Leiter von Derterminationen u. dergl. (293, 2. 295, 21, 25; 43, 296, 2; 5. 301, 4. 302, 1. 304, 37. 306, 23). — 1365

---

[1] *A. a. O.* S. 75.

[2] S. hierfür und für das folgende die Register des Liber procuratorum im Auctarium.

[3] Vgl. Denifle, *D. Universitäten* I 135.

wird Mag. Johannes de R., bisher Domherr in Bremen (dort aber in den Urkunden nicht geführt, also wohl nie anwesend), jetzt Student der Theologie in Paris, in das Archidiakonat von Goslar eingeführt (Urk-B. d. Hochstifts Halberst. IV 72 Nr. 2698; auch in Goslar nicht nachweisbar). 1365 ist Johann Gesandter der Universität bei Urban V. — 1367 mag. Joh. de R., clericus, Zeuge in einer Halberstädter Urkunde (ebd. IV Nr. 2723, 2725, vgl. Päpstl. Regesten II 712). 1371 (379, 30. 380, 6); 1372 (415, 29); 1373 (421, 27; 34); 1375 (466, 14); 1376 (495, 31. 498, 30. 500, 30; 38); 1377 (518, 15; 18); 1378 (530, 13; 25. 537, 1. 538, 19. 540, 49. 541, 20. 545, 1. 546, 46. 548, 43. 551, 47. 553, 18. 558, 10; 23) ist Joh. von Sachs. wieder Leiter von Determinationen u. ä. zu Paris.

Für die Identifikation spricht weiter, daß Johannes von R. Mitglied der Sorbonne war (Päpstl. Regesten II 712); das war auch Johann von Sachsen (Alfr. Franklin, La Sorbonne, Paris 1875, S. 225).

Wenn diese Zusammenstellung ein und dieselbe Person angeht, so kann aber Johannes de Helmstad nicht mit Johannes de Saxonia identisch sein. Denn jener determinierte, wurde licentiatus und machte sich an das magisterium schon im Jahre 1345 in Paris (Auctarium a. a. O. S. 79, 37. 85, 24. 88, 43), war 1346 Prokurator der englischen Nation (90, 32. 91, 24) und figuriert in den Pariser Urkunden zum letzten Male 1352 als Zeuge bei einem wichtigen Beschluß (160, 45). Johannes de Saxonia iun. hingegen war Baccalaureus 1357 und begann das Magisterium erst 1358. Daß Johannes de Helmstad (u. a. auch Elmstrat, Elmstadt Almannus) Bruder des Albertus de Helmstad sei, ist nirgends verzeichnet. Aus Auctar. a. a. O. 160, 45 ist zu schließen, daß dieser Joh. von Helmstad älter ist als Albertus von Helmstad.

So bleibt nur die Frage, ob der ältere Johannes nicht etwa ein älterer Bruder des Albertus de Ricmestorp war und ob es somit nicht zwei Brüder des Namens Johann von Ricmestorp gab. Unmöglich ist letzteres nicht. Bei den Hohenzollern rangieren bis zu fünf Friedrichen im 14. Jahrh. als Brüder neben-

einander[1]; ähnliches findet sich bei den Grafen von Helmstadt, den Goeler von Ravensburg[2], den von Wagenberg in der Schweiz[3]. Auf zwei Johannes de Saxonia[4] könnte der Beiname „Parvus“ bei dem Namen 1377 (518, 36) deuten. Doch bleibe das in der Schwebe[5].

Wichtiger ist für uns, ob Albertus de Helmstede und unser Albertus de Saxonia oder de R. in eine Person zusammenfallen. Der Helmsteder determiniert, wird Lizentiat, beginnt sein Magisterium und wird Prokurator 1351 (149, 31. 150, 16. 152, 15. 153, 27). Er ist wohl auch der Albertus de Helmstad, der 1352 neben Johannes Helmestat als Zeuge auftaucht (161, 1)[6]. Von da ab verschwindet der Name de Helmstad gänzlich, und von 1352 an tritt ein Albertus de Saxonia auf, und zwar als Leiter von Determinationen und Lizentiaten; wann dieser Albertus de Saxonia selbst determinierte, wird nie erwähnt. Er wird bald danach — 1353 — Rektor (166, 7). Das müßten schon starke Gründe sein, die den Schluß Denifles auf ihre Identität erschüttern sollten.

Aber die gesamte Unwahrscheinlichkeitsrechnung Duhems ist selbst angreifbar. Warum soll nicht jemand, der sich in der Fremde den vagen Beinamen „de Saxonia“ gefallen lassen mußte, seinen Familiennamen hervorkehren, sobald er zu größerer Bedeutung gelangt ist? Wenn sich Albert als Magister ein eigenes Siegel beilegte, mußte das nicht zur Betonung des Familiennamens führen, wie ihn denn auch das Siegel beim Wappenschilde zeigt?[7] Und konnte dieses alles zusammen

[1] Jul. Großmann u. a., *Genealogie des Gesamthauses Hohenzollern,* Berlin 1905, Stammtafel III.

[2] Kindler von Knobloch, *Oberbadisches Geschlechtsbuch.*

[3] *Anzeiger f. Schweizerische Geschichte* 44, 1913, S. 358 (Bilgeri III u. IV).

[4] P. Feret, *La faculté de Theologie de Paris*, 1896, III 258 f. trennt Johannes von Sachsen, hält aber den ältesten (schon 1331?) nicht genügend von dem jüngeren (Sorbonniste 1361) auseinander.

[5] Auf die in den Halberstädter Urkundenbüchern genannten Johannes und Jan (letzterer auch Mag. genannt) einzugehen, besteht hier wenig Veranlassung; nur beweisen diese Urkunden, daß in dem Geschlecht Johann ein bevorzugter Vorname war.

[6] Diese Zusammenstellung verbietet es, unter Johann von Helmstadt ein Glied des bekannten badischen Adelgeschlechtes zu verstehen.

[7] *Urkundenbuch d. Hochstifts Halb.* IV Tafel XIX Nr. 155.

nicht dadurch veranlaßt sein, daß Albert und Johann nach Kanonikaten strebten, die vielfach nur Adeligen zufielen?[1]

Sodann: Albert von Ricmestorp war philosophischer Schriftsteller. 1365, also in dem Jahre, in dem Albert von R. im nahen Wien Rektor der Universität ist, trägt in Prag ein Bursenrepetitor Johannes Krichpaum aus Ingolstadt[2] über das zur Naturphilosophie gehörende Kapitel „De sensu et sensato" im ausdrücklichen Anschluß an „Albert von Rychmersdorf" vor (Clm 4376 fol. 68 ff.); und zwar heißt es, die „Quaestiones" seien ursprünglich zu Paris angestellt[3] worden. Es wäre bedenklich, anzunehmen, Krichpaum habe Albert von Sachsen mit dem Wiener Rektor verwechselt, weil dieser eben in aller Mund war. Umgekehrt liegt das nahe, was Aschbach[4] für Wien voraussetzt: Die Anwesenheit Alberts in Wien regte zur Einführung seiner Lehrvorträge an. Amploniana Quart. 313 = Schum S. 549 (noch aus dem 14. Jahrh.) gibt die von Duhem selbst seinem Sachsen zugeschriebenen[5] Sophismata dem Albert de Richmerstorp; dort ist Albert v. R. zugleich „Saxo" genannt[6]. Als Schreiber figuriert Gerhard Prusen de Dune. Für eine Verwechslung könnte da nur geltend gemacht werden, daß der Schreiber die weite Verbreitung der „Sophismata" erwähnt (trita); aber das spräche nur für die Möglichkeit einer Verwechslung. Ein Auszug aus den sonst dem Albertus de Saxonia zugeschriebenen Quaestionen zur aristotelischen Ethik wird Amplon. Fol. 13 = Schum S. 13 (1. u. 2. Hälfte des 14. Jahrh.) dem Albertus Halverstadensis zugeeignet[7]; Schum sagt, die Schrift erinnere an die Hand des Johannes de Wasia. Dem

[1] S. Al. Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche usw.*, Stuttgart 1910. — Einiger wenn auch geringer Adel des Blutes würde in der Tat die rasche Laufbahn Alberts seit 1365, seinen Einfluß bei Rudolf VI. von Östreich und Papst Urban V. leichter verständlich machen.

[2] Im Auctarium ist er nicht auffindbar, mit dem Johannes Auctar. 238, 11 (1358) ist er wohl nicht gleich.

[3] „Collecte" bedeutet hier wohl genauer: Albert hat sie als Kolleg gegeben. Sonst colligere = kompilieren.

[4] *A. a. O.* [5] S. 336 f.

[6] Saxo = de Saxonia Amplon. Fol. 345 = Schum 241 v. J. 1360: Quaestiones zur Physik u. ö.

[7] Vgl. Duhem 323.

Johannes de Weze, einem Ordensmann, gehörte einst Amplon. Quart. 242 = Schum S. 497 (2. Hälfte des 14. Jahrh.: Loyca Alberti de Saxonia)[1]. 1369 hat dieser Magister Joh. de Wasia auch zu Paris ein „Compendium“ de proportionibus kompiliert (Amplon. Quart. 325 = Schum Fol. 559). Sollte er, der gleichzeitig mit Johannes de Saxonia in Paris lebte, 1379 sodann magister ist, also nachdem Johannes de Saxonia verschwindet, auch noch 1392[2] unfähig gewesen sein, den Halberstädter und dem Helmstedter zu unterscheiden? Amplon. Fol. 365 = Schum S. 254, in einem vom März 1371 datierten Kommentar zur aristotelischen Ökonomik gilt Albert als episcopus Halberstadensis; ebd. heißt es beim Kommentar zur Ethik noch genauer Alberti III episcopi Halberstadensis (bald nach 1371)[3]. Clm 4375 fol. 156ʳ werden „Quaestiones quatuor librorum de celo et mundo“ dem Albertus de Rykmespurg durch Ulrich Werder 1367 zugeeignet; dieselben gehen Amplon. Fol. 353 (v. J. 1399) unter dem Namen Albertus de Sax.[4].

Hiernach schwinden denn andere Bedenken, die Duhem noch auf dem Herzen hat, in nichts. Warum sollte Albert nicht zweimal Rektor gewesen sein?[5] Warum soll er nicht wie so viele andere seiner Zeit verschiedene Ämter kumuliert haben? Warum soll Johann von Sachsen nicht seinen Plan aufgegeben haben, nach Erlangung des Magisteriums in die Heimat zurückzukehren? Oder warum soll er nicht aus der

---

[1] Alberti magni am Schluß ist wohl verschrieben für magistri.

[2] S. Denifle, *Chartularium univ. Paris.* III 237, 1.

[3] Die lustige Anekdote von dem Kampf der beiden Bischöfe, deren einer (unser Halberstädter) einst Professor der Logik und deren andrer Professor der Rhetorik gewesen war, läßt die Rhetorik über die Logik siegen. So spricht auch die äußerliche Tradition für Identifikation des Ricmestorpers mit dem Logiker.

[4] Clm 26838 (s. XV) fol. 158ᵛ haben die „Quaest. de celo et mundo“ Alberts von Sachsen andern Anfang und Schluß (nur ein innerer Teil des Ganzen?). Es heißt „recepte ex quaestionibus Alb.“ usw.

[5] Duhem S. 328. Wo ist übrigens der Beleg dafür, daß Albert von Ricmestorp auch 1363 (so S. 328; S. 328 aber 1362) Rektor war? 1363 war es Johann de Saxonia. Auctar., *a. a. O.* S. 218, 33 wird noch einmal bei 1357 auf ein Rektorat Alberts gedeutet.

Heimat wieder nach Paris zurückgekommen sein?[1] Warum soll ein jüngerer Bruder nicht einmal für den älteren, der momentan in Verlegenheit ist, bürgen können?[2]

Die von Duhem endlich herbeigezogene Etikettenfrage besagt nicht viel. Daß in dem rotulus an Papst Urban V. v. J. 1362 Albert v. R. so spät genannt wird, kann die verschiedensten Gründe haben; war er etwa nicht in Paris gegenwärtig, also ein „superveniens“ im Sinne des Statuts von 1352 (Auctar. a. a. O. 160, 45)? Gerade 1362 geht der Name Alberts in Paris verloren[3]. Aus dem Besitz eines Mainzer Kanonikates erklärt sich auch hinreichend, daß der sicher inzwischen aufgegebene Posten an St. Cosmas und Damian in dem rotulus nicht erwähnt wird. Konnte ferner nicht Albert bei der Bewerbung um das Kanonikat manche große Auslagen gehabt haben, so daß damals starke Ebbe in der Kasse war?

Fast eine Unmöglichkeit der Identifikation des Albert von Sachsen mit dem von R. würde ich meinerseits darin sehen, daß man dem von Sachsen den 1331 geschriebenen Kommentar zu den Alphonsinischen Tafeln[4] gemäß der Handschrift des Dominikanerklosters von Bologna[5] zuschreiben müßte. Ich bezweifle aber, ob die Notiz der Handschrift in dem mitgeteilten Sinne lautet.

Alles in allem: Eine Ausgabe der Werke des Albertus de Saxonia würde eine Ausgabe der Werke des Albertus III. von Halberstadt sein, der auch in freilich späteren Chroniken den Ruf eines „spitzfindigen“ Philosophen und Logikers hat.

2. Über Albert von Sachsen und Albert den Großen.

Größere Mühe noch als mit der Herkunft des Philosophen wird die künftige Forschung mit seinen Schriften haben. Zwar

[1] Vgl. das Verhalten des Joh. de Helmstadt Auctar. 95, 24 (1346), des Joh. de Saxonia Parvus ebd. 518, 36 (1377).

[2] 1351 war Albert von Helmsted nicht ganz schlecht bei Börse; Duhem S. 321.

[3] Am Hofe „to Rome“ kann er freilich damals kaum gewesen sein (vgl. Denifle, *Die Universitäten* I 608).

[4] Über deren Geschichte, abgesehen von Albert de S. v. Fra. Boll, *Sphaera*, Leipz. 1903, S. 439 ff. u. ö.

[5] P. Feret, *La faculté de Theologie*, Moyen-Age III S. 260. *Die Nouvelle biogr. gener.*, 1855, spricht (im Anschluß an Echard I und Possevin?) gar von mehreren Kommentaren.

stammen nicht wenige Handschriften noch aus dem 14. Jahrhundert selbst. Aber der gleiche Vorname, der hohe Ruhm der beiden, die Ähnlichkeit des abgekürzten „magistri“, das dem Namen des Sachsen wohl meist beigesetzt wird, mit „magni“ und der gleiche Titel verschiedener Schriften konnte frühzeitig zu Verwechslungen führen.

Indes scheinen sie, wenn überhaupt solche vorkommen, nicht zahlreich zu sein [1]. So werden in den Handschriften der von Bollstädt und der von Ricmestorp wohl auseinandergehalten, wo es sich um das Thema „De sensu et sensato“ handelt. Die bei Joecher, Wetzer und Welte, Hauck, P. Feret, in der Allg. deutschen Biographie, nicht aufgeführten „Quaestiones de sensu et sensato“ des Sachsen (In. „Quaeritur primo circa initium libri de sensu et sensato, utrum scientia de operacionibus et passionibus anime“ etc. Fin. „de quibus spiritualiter in libris medicionalibus dicetur . . . sic ergo quaestio super istum librum patet.)“ sind Clm 4375 (1365), wie erwähnt, dem Ricmestorper zugeschrieben, während die Schrift „De sensu et sensato“ des Albertus Magnus (In. „Quomodo autem de anima secundum se ipsam considerata iam libro de anima determinatum est“. Fin. „Sufficiunt enim ista cum his quae in libro de anima considerata sunt“) in der Tat unter dessen Namen zu gehen pflegt.

Ein eigenartiger Fall liegt aber in Clm 26838 fol. 125 ff. (s. XV) vor. Der Anfang der dort niedergeschriebenen „Quaestiones in libros Physicorum“ kommt fast wörtlich mit dem Init. der sog. „Philosophia pauperum“ des Albertus Magnus überein: Clm 26838 init. „In primis nota, quod philosophia dividitur in tres partes, in loycam, ethycam et physicam sive moralem, racionalem et naturalem. De (?) primis (?) aliis omissis de sola physica sive naturali intendimus“. Albert. Magn., De physico auditu init. „Philosophia dividitur in tres

[1] Amplon., *Quart.* 242 (Schum S. 497 2. Hälfte des 14. Jahrh.) ist für die „Loyca“ im Titel richtig: „Alberti de Saxonia“ gesagt, nur im „Explicit“ ist „Alberti magni“ verlesen (s. hier oben S. 329, 1). — Der „Liber de secretis mulierum“ (der nach Clm 22 297 fol. 50 schon vor 1320 vorhanden war und Clm 23 879 fol. 94 mit Erfurt in Zusammenhang gebracht wird) wird Clermont-Ferrand Nr. 171 (*Catalogue général* 15 S. 63) unserm Albertus de Saxonia zugeschrieben.

partes, videlicet logicam, ethicam, physicam sive rationalem, moralem et naturalem. Aliis autem duabus omissis ad praesens de sola physica sive naturali intendimus" (Jammy XXI 1 ff.)[1]. Die Einzelheiten des Wortlautes verbieten die Ausflucht, als ob der gleiche Sachverhalt zu der gleichen Einleitung veranlaßt habe. Dafür sind Wortstellung und Ausdruck[2], besonders im zweiten Satze, zu genau gleich. Um so befremdlicher ist, daß der weitere Verlauf der Darstellung in Clm 26838 von der „Philosophia pauperum" sich entfernt. Acht Quaestionen sind da an einer Schnur aufgereiht und mit sorgsamen Zahlenangaben voneinander geschieden, wie z. B.: „Explicit quaestio super 6^{m} et incipiunt (?) super 7^{m}." Der Fin. lautet (fol. 158^{r}): „De ultima quaestione huius libri 2^{m} (Deposita quaestione in librum 2^{m} si?) si quaestio (?) movetur proiectum (?) post separationem eius animarum (?) videbitur in ratione (?) quaestionum celi et mundi. Et hic est finis quaestionum 8^{0} librorum aristotelis physicorum." S. dagegen Phil. pauperum, Physica c. 16.

Zunächst erklärt sich der Gegensatz sehr einfach. Der Text von Clm 26838 wird inmitten der Abschrift hinter der zweiten Quaestion dem Sachsen gegeben: „Est hic finis quaestionis secundae libri physicorum extracti ex quaestionibus magistri Alberti de Saxonia et incipit super 3^{m} physicorum." Dem Sachsen scheint die ganze Handschrift gewidmet zu sein; die anschließenden quaestiones de coelo et mundo werden ihm dort beigelegt und fol. 188^{r} De obligacionibus gehört ihm auch.

Aber auf welchem Wege kommt die „Philosophia pauperum" zu dem nämlichen Anfang wie der Physikkommentar des Sachsen. Gäbe es für jenes Sammelwerk Handschriften aus der Zeit vor 1350 und hätte Paulus von Loë recht mit seiner

[1] Vgl. *Catalogue général* 37 (Tours) S. 563 Nr. 704 = A. Dorange, *Catalogue déscriptif et raisonné des manuscrits de la bibliothèque de Tours,* Tours 1875, S. 350, wo nur der moderne Katalogbearbeiter (?) statt „physicam" falsch „philosophicam" liest.

[2] „Videlicet" stand wahrscheinlich auch Clm 26 838: Der Schreiber hatte zuerst dittographisch „dividitur" an jener Stelle (hinter „partes") gegeben; als er seinen Fehler erkannte, strich er „dividitur" durch, nahm sich aber nicht die Mühe, das richtige Wort herzustellen. — „Videlicet" z. B. Paris, *Bibl. de l'Arsenal,* II 110 Nr. 808. Clm 13 042 fol. 94 r. Clm 4384 fol. 134 r. Scilicet dagegen Clm 18 917.

Behauptung, daß sie nur ein Auszug [1] aus Schriften des Albertus Magnus sei, so wäre anzunehmen, daß der Pariser Magister den Schwaben benutzt habe [2]. Doch das erste ist kaum genau zu beweisen, und das letztere trifft nicht zu. Die mir bis jetzt bekannten Handschriften der „Philosophia pauperum" werden nur allgemein ins 14. (Clm 4384 fol. 217r: 1285. Clm 13042) oder gar ins 15. (Tours Nr. 704 [3]. Paris, Biblioth. de l'Arsenal II 110 Nr. 808 Clm 13181 s. XV extr.) [4] verlegt [5]. Über den zweiten Punkt vorläufig nur Folgendes.

Niemand, der den großen Schwaben kennt, wird zweifeln, daß die Philos. pauperum unecht ist [6]. Denn wenn dieser sich schon zuweilen wiederholt, so würde er doch kein so ungleichartiges Exzerpt [7] aus seinen verschiedenen Werken gemacht haben, das mit dem pedantischen Bevorzugen einer Vaportheorie und dem häufigen schulmäßigen Aufzählen von Arten und Unterarten seiner unwürdig ist.

Allein die „Philosophia pauperum" ist wesentlich mehr als ein bloßes Exzerpt. Der Kompilator hat Charakter. Das beweist der Umstand, daß nicht nur die ganze Meteorologie der Philos. pauperum von einer Vaportheorie durchzogen ist, sondern

---

[1] Dafür sprechen auch einzelne Unzukömmlichkeiten, etwa c. 14 methaurorum, wo ein scheinbarer Widerspruch sich durch überstarke Verkürzung der Vorlage erklärt.

[2] In Amploniana fol. 353 zitiert nach einer dort angebrachten alten Bemerkung der Sachse seinen Namensvetter in den Quaestiones zu de coelo et mundo (Schum).

[3] *Catalogue général* 37 S. 563 und A. Dorangé, *Catalogue déscriptif et raisonné des manuscrits de la bibliothèque de Tours,* Tours 1875, S. 350.

[4] Gibt nur „De celo" bis „Meteora" c. 14 und von Meteor. c. 16 das Explicit.

[5] Clm 14 897 fol. 2 ff. und Clm 18 917 p. 282 ff. wohl auch 14. oder 15. Jahrh.

[6] So schon J. Sighart, *Alb. Magn.*, S. 300, 4, obwohl er S. 30 eine ihrer Angaben (Die Isagoge in libr. meteor. ist ein Teil der Phil. paup., s. Sighart S. 292) benutzt.

[7] So Paulus von Loë, *Analecta Bollandiana* 21, 1902, S. 369. Die Vorlagen sind meist die mit den Teilen der Philos. pauperum gleichnamigen echten Werke Alberts, aber auch „De passionibus aeris sive de vaporum impressionibus" (Jammy V 330 ff.), wofür nur etwa dort „De calore", „De duplici assub", „Cometae", „De Galaxia" mit den entsprechenden Ausführungen in der Philos. pauperum verglichen zu werden brauchten.

diese auch außerdem, so in der Physik (c. 7) und in der Psychologie durchschimmert. Dazu kommt eine entschiedene Stellungnahme in der Intellectus-agens-, Synderesis- und Willensfrage, sowie in der Engellehre. Häufig beginnt der Verf. mit einem Daß-Beweis. Die starke Anlehnung an die Araber, besonders an Avicenna fällt leicht auf[1]. Ein Beispiel für das, was noch zu tun ist: De anim. c. 9—11 läßt sich das Gut des Schwaben leicht erkennen: I. Olfactus (Philos. paup. c. 9). a) Obiectum: . . . in medio dicitur fumus vel vapor = Alb. Magn. anim. II, 3, 25 Schluß; vgl. Magn. de sens. et sensat. tr. 1, c. 15 (Jammy V 20 b). b) Medium: aër = Magn. an. II, 3, 16; 25 (nur ist das Wasser ausgelassen, das der Schwabe auch sonst, z. B. de sens. et sensat. tr. 2, c. 13 Jammy S. 39 f., immer mit der Luft zusammen nennt). c) Organum: duae carunculae (der Schwabe papulae u. ä.) ex cerebro . . . similes duabus capitibus mammillarum = Magn. anim. II 3, 26; de animalibus I, 2, 8 (vgl. de sens. et sensat. c. 15, Jammy 20 b). II. Gustus (Phil. paup. c. 10). a) Obiectum: sapor, qui in re saporifera est. Res saporifera, quando coniungitur humiditati salivari, immutatur ab ea = Magn. anim. II 3, 27. b) Medium: *α.* m. intrinsecum caro Magn. II 3, 34; 27. *β.* m. extrinsecum humiditas salivae vgl. Magn. an. II, 3, 27 u. ö. c) Organum: nervus descendens a cerebro ad linguam; vgl. Magn. II 3, 28; de animal. XII 2, 5. d) Si humiditas salivaris fuerit infecta amaritudine cholerae, indicat gustus cibum esse amarum = Magn. anim. II 3, 28. III. Tactus (Phil. paup. c. 11): a) Tactus potest nominari vel ab eo quod sentit et sic unus est sensus (vgl. de sens. et sensat. c. I 15?) vel ab his, quae sentiuntur et sic quatuor apprehendit, calidum-frigidum, siccum-humidum, ex quibus est durum et molle, asperum-lene, grave-leve = Magn. anim. II 3, 30. b) Horum qualitatum non est unum proximum genus sicut color colorum etc. = Magn. anim. II 3, 30. c) Et quia non sunt sub uno genere, ex hac parte factus est plures sensus = Magn. anim. II 3, 30; vgl. 31. d) Obiectum vel potius obiecta: calidum, frigidum etc.; vgl. Magn. anim. II 3, 35. e) Medium: caro cooperiens nervos = Magn. II 3, 34; vgl. II 3, 32 f.

[1] Das hebt auch A. Schneider (brieflich) hervor.

Hat sich schon hierbei der Kompilator eigene Arbeit gemacht (z. B. in der Entscheidung, inwiefern der Tastsinn als ein Sinn gelten könne), so hebt er unter Benutzung eines von dem Schwaben gemachten Zugeständnisses zugunsten seiner Vaportheorie den Anteil des fumus (vapor) nachdrücklich hervor, während seiner Vorlage sehr darum zu tun war, an der Geruchsquelle die fumalis evaporatio zu leugnen (de an. II 3, 25; 27 u. ö.). Nur De sens. et sensat. c. 15 unterstreicht der Schwabe sein Zugeständnis etwas mehr; aber diese Schrift hat der Kompilator kaum recht herangezogen. Die Entstehung des vapor wird so erklärt: „quem calor resolvit de odorifera", und dies so erläutert: „res odorifera saepe odorata putrescit citius ut pomum"; das erinnert an die Gedankengänge von Magn. meteor. IV 1, 9 Nr. 26 (besonders am Schluß, vgl. ebd. IV 1, 5; 8). Aber für den Gedanken als solchen fehlt mir einstweilen die Parallele. Beim Geschmack fehlt mir ebenso die Vorlage für den Satz: Res saporifera, quando etc. (wie oben) salivari, immutatur ab ea et mediante carne spongiosa, quae est in superficie linguae (Magn. II 3, 27 u. ö. lautet ganz anders: intrinsecum linguae vel faucium extremitas in qua diffusi sunt nervi gustativi). Weniger fällt ins Gewicht die Bemerkung, daß die Zunge bei manchen Tieren infolge der Zweiteilung der Nerven geteilt sei wie bei der Schlange, was Magn. de animal. II 1, 4. 1, 8. 2, 2 Jammy VI erwähnen konnte, aber nicht erwähnt hat. Beim Tastsinn wird das Organ, der Nervus, als mirabiliter ramificatus ad modum vestis, vestiens totum corpus geschildert (Magn. caro nervosa), und hinzugesetzt: Et ideo tactus generalis sensus. Est enim in qualibet parte corporis et etiam organis sensuum aliorum. Magis tamen viget in pulpis digitorum, praecipue indicis. Endlich vermisse ich bei dem Schwaben den Satz: Avicenna dicit, quod sensus exteriores sunt quinque vel octo.

Ähnliche Abweichungen stecken wohl in den näheren Bestimmungen über den intellectus agens und über die synderesis [1].

---

[1] Weniger in der Lehre vom liberum arbitrium, über die für Albert den Großen Cl. Baeumker, *Zeitschr. f. Psychol.*, 46 Leipz., 1908, S. 447 f. einzusehen ist.

Das Verfahren des Bearbeiters charakterisiert sich, wie mir scheint, noch besonders schön in dem Abschnitt (c. 32) über die „actus adminiculares" der virtus intellectiva. Diese Akte entstehen, insoweit jene virtus auf die virtus sensibilis hingeordnet wird. Darnach ergeben sich vier Kräfte: Die „inventiva" oder „investigativa", die „indicativa", die „memorativa" und die „interpretativa". Zunächst unterscheiden sich die „inventiva" und die „indicativa". Jene beschreitet den Weg (via) „inquisitio veritatis per se", diese den Weg der Diskussion (discussio) „veritatis acceptae ab alio"; jene ist via experiendi (also „per se"), diese via addiscendi (also „ab alio"), jene via intentionis secundum modum compositionis, diese via secundum modum resolutionis; jene via a cognitione effectus ad cognitionem causae, diese via a cognitione causae ad cognitionem effectus. Auf der anderen Seite treten „vis memorativa" und „vis interpretativa" auseinander. Jene ist „retentiva speciei cognitae", diese ist „dativa cognitionis". Aber es lassen sich auch „investigativa" und „memorativa", „indicativa" und „interpretativa" unter sich vergleichen, jene, weil sie dem Menschen in Rücksicht auf sich selbst (respectu sui) zukommen, diese, weil sie ihm in Rücksicht auf einen andern (alterius) eigen sind. So bestätigt sich die „inventiva" „in inquirendo incognita", die memorativa „retinendo cognita", jene stellt sich nach dem „cogitare", diese nach dem „intelligere" ein. Die indicativa besteht „in suscipiendo ab alio cognitionem", die interpretativa „in transfundendo in alium" usw. In solchen Antithesen bewegt sich der Albertist durch das ganze Kapitel. Es wird schwer halten, Entsprechendes bei Albertus Magnus anzutreffen. De intellectu et intellegibili, wo man es noch am ehesten erwarten sollte, könnte liebevollste Interpretation höchstens bescheidenste Ansatzpunkte entdecken [1].

Trotz der weitgehenden Herübernahme von Gedanken des Schwaben in die Philosophia pauperum ist sonach ein bis zu einem gewissen Grade selbständiger Bearbeiter oder eine Mitbenutzung anderer Materialien zu erschließen. An Albertus den Sachsen

[1] Z. B. II 3, 7 = Jammy V 258. Arthur Schneider ist bei Alb. Magnus die „vis interpretativa" nicht begegnet (briefl. Mitteilung).

als Bearbeiter würde, da er in der Logik den Schulbuchmann hervorkehrt und Quaestionen und Einteilungen liebt[1], gedacht werden können. Auch der Sachse legt auf die Einordnung der Schrift De celo et mundo an zweiter Stelle der naturwissenschaftlichen Schriften („librorum in ordinem naturalium")[2] Gewicht. Man beachte ferner, wie phys. c. 14 und anim. c. 11 an das im 14. Jahrhundert mehrfach und auch von dem Sachsen erörterte Sophisma „album potest esse (erit) nigrum"[3] hingestreift wird. Und dennoch steht das Machwerk zu tief, als daß ich es, obwohl ich Duhems Bewunderung für den Sachsen nicht vollkommen teile, diesem aufbürden möchte. Wie kläglich kurz würde da der Physiker seine eigene Gezeitentheorie abtun![4] Bezeichnend für den Charakter des Buches sind auch schon die Namen, die man ihm im 15. Jahrh. gab: „Philosophia pauperum" d. h. doch entweder „Philosophie für die Armen im Geiste" (wie „Biblia pauperum") oder „Philosophie für die Geldarmen", auch „Rosa" (Alberti Magni)[5], d. h. entweder die fünfblättrige wilde Rose oder die fünfblättrige gotische Rosette („quinque partes" ist in der Handschrift von Tours ausdrücklich hervorgehoben). Das erinnert an den gewiß nicht sehr frühen „Rosarius philosophorum" in der Bibliothek des Nikolaus von Kues[6]. Die ganze Kompilation gehört demnach einer Zeit an,

---

[1] Lokert gab 1518 seiner Ausgabe des Albertus de Saxonia den Titel: „Quaestiones et divisiones physicae". — Zum Thema „De divisione philosophiae" enthält übrigens die Münchener Hof- u. Staatsbibliothek verschiedene Beiträge, z. B. Clm 14 731. 331. Vgl. auch Clm 18 961, ein durch Zeichnungen veranschaulichter Verstraktat: „Quales esse magistri et qualiter docere debeant." [2] De celo et mundo Clm 4375 fol. 88r.

[3] Alfr. Niglis, *Siger v. Courtrai,* Freiburg i. Br. 1903, Diss., S. 65 ff. 75.

[4] De celo et mundo c. 4 Quando luna habet plenitudinem sui luminis, mare crescit . . . Unde patet, quod luna est causa et mater humiditatis. S. dagegen P. Duhem, *La theorie physique,* Paris 1906, S. 385 ff. über Albert den Großen und seine Vorläufer.

[5] So die Handschrift Nr. 704 (s. XV) f. 8 ff. der Bibliothek von Tours für den Tractatus Alberti Magni de philosophia naturali seu de naturalibus. Die Handschrift von Valencia; Kopist Frater de Johannes de S[to] Andrea. S. *Catalogue général,* Tours 37, S. 563 Nr. 704 und A. Dorange, *Catalogue déscriptif et raisonné des manuscrits d. l. 6 bibliothèque de Tours,* Tours 1875, S. 350.

[6] Marx 201, 1 (In. „Rerum natura omnia liquabilia." Fin. „De numero sapientum antiquorum").

in welcher man die gesamte Naturphilosophie kurz und billig in einem Block[1] beisammen haben wollte[2].

So neige ich zu der Annahme, daß entweder der Kompilator der „Philos. pauperum" den Albertus von Sachsen mit hereinzog oder derjenige, der den „Extrakt" aus den Quaestionen des Sachsen gestaltete, jenes Buch benutzte. Im ersteren Falle könnte die Namensgleichheit, im letzteren Falle auch der Umstand Einfluß gehabt haben, daß meteor. c. 14 der angebliche Verfasser in einer Ich-Erzählung berichtet, wie er 1240 „in Saxonia" einen Kometen sah[3]. Daß wir Clm 26838 die ursprünglichen Quaestiones des Sachsen haben, ist unwahrscheinlich; die Handschrift bezeichnet sie selbst als „extracta" ex quaestionibus magistri Alberti de Saxonia. Amplon. 345 (= Schum S. 241) ist in einem 1360 zu Köln geschriebenen Kodex als Init. der „Quaestiones Alberti Saxonis super 8 libros phisicorum (Aristotelis)"[4] angegeben: „Quoniam dicit philo-

---

[1] Auch die Verweisungen (z. B. Phys. c. 9 auf Folgendes) bekunden, daß die „Phil. paup." ein Block ist, in dem die Fraktionen in bestimmter Zahl und Reihenfolge aufmarschieren: 1. Physica auscultatio, 2. De coelo et mundo, 3. De elementis, 4. Liber methaurorum, 5. De anima. In dem Venediger Druck von 1496 folgt hinter der „Philosophia naturalis" Alberti Magni noch aus Ägidius v. Rom De regimine principum I 3 der Traktat „De duodecim passionibus anime" und darauf aus der Philos. pauperum der kleine Traktat: De intellectiva (aus einem Kolleg?). In der spanischen „Rosa" ist mir etwas unklar: Als „Finis" wird angegeben: „et mallum gracia desistente." „Et hec sufficiant de potentiis anime." Das letztere ist aber der Schluß der eigentlichen „Philosophia naturalis", jenes hingegen kommt bei der richtigen Lesung: „et malum gratia deserente (deficiente?)" mit dem Schluß des angehängten Traktates „De intellectiva" überein. — Hinter Nr. 808 der Bibl. de l'Arsenal (II 110) ist fol. 117 eine „Tabula eorum quae continentur in Summa de compendio naturali, compilata ab Alberto de ordine fratrum Praedicatorum" gegeben. Fin. „Explicit tabula compendii de negocio naturali." Vgl. *Bibl. nationale* Nr. 6523 A (1744 IV 252): Frater Albertus de Colonia: Compendium de negotio naturae.

[2] „Summa naturalium" heißt er Clm 4384 fol. 217 r.

[3] Die Urstelle dazu fand von Loë, *Anal. Bollandiana* 20, 1901, S. 278 (Meteor. I 3, 5 Ende). Jammy IV 504 hat das Jahr 1241; von Loë zieht das 1240 der Phil. paup. vor (weil 1240 Albert der Große in der Nähe von Goslar und Freiberg war?). Statt des sonderbaren („anno dominice) resurrectionis" (1240) der Ausgabe des Georgius de Arrivabenis. v. 31. Aug. 1496 hat Jammy richtig „incarnationis" (ab incarnatione).

[4] Vgl. Paris, *Bibl. nat.* Nr. 6526. 6527 (1744: IV 252 a). Nr. 6749 C (IV 274). Für den „Tractatus de inconvenientibus" (P. Feret) s. Paris, *Bibl. nat.* Nr. 6527 (IV 2 S. 252 a).

sophus: a communioribus et prioribus", als Fin.: „Hoc enim considerare est altioris negocium scilicet metaphisici"; sonach ein anderer Text als der von München. Dies sind freilich Quaestiones disputatae und zwar von 1360, aus Paris. In der Hospitalbibl. von Kues hinwiederum beginnen „Quaestiones ... circa libros physicorum" (Nr. 192, 2. Marx S. 178) mit: „Et primo utrum principia rerum naturalium", und sie enden mit: „Ex debilitate sue entitatis". Doch ist es nur eine Vermutung von Marx, daß der Sachse hier auch Verfasser sei [1]. Der Schwabe scheidet in all diesen Fällen sofort aus [2].

Eine „Summa naturalis Alberti", für die J. Marx [3] an den Sachsen denkt, hat wieder ein anderes „Initium": („Seneca dicit in epistola quadragesima nona") und andern Schluß („Habet eligere malum"). Zieht man das alles in Betracht und berücksichtigt man auch andere Angaben über verwandte Werke gewisser noch unbestimmter Alberti [4], so entsteht ein Knäuel von Aufgaben, die nicht ohne Mühe zu lösen sind [5].

---

[1] Die dort mitgeteilte Randkemerkung: „Theodoricus habet istos quaternos super summam alberti" geht an sich nur auf die „Summa naturalis". Fol. 92 a ist Johannes de Janduno genannt (Marx S. 179).

[2] Das Initium der unzweifelhaft echten Auseinandersetzung Alberts des Großen zur Physik lautet: „Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus Ordinis nostri" (Jammy II 1 ff.); es ist, wie übrigens noch mehr der Schluß (S. 384), persönlich gefärbt, während der Sachse im allgemeinen sich trocken sachlich verhält („Penitus" am Schluß scheint dort einer der berühmten Textfehler der Jammyschen Ausgabe zu sein, statt: „petimus" oder „petitur").

[3] Hospitalbibliothek von Kues Nr. 192, 1 S. 178. Eine „Summa philosophiae naturalis" authore Alberto Magno in Paris, *Bibl. nation.* Nr. 6749 C (IV 274).

[4] Von einem Albertus Almannus besitzt Vendôme (*Catalogue général,* Paris 1885, S. 468) Nr. 230 ein „Compendium super philosophiam naturalem et moralem". — Bei dieser Gelegenheit sei an Amplon. Quart. 325, 18 (Schum 560) „Quaedam rara de maximo et minimo potenciarum" erinnert (In. mit dem für Albert von Sachsen charakteristischen: „Sit dare"). Über diese Literatur De maximo et minimo und über den Einfluß Alberts auf die Italiener später einmal an anderer Stelle (vgl. auch Amplon. Quart. 325, 22 = Schum S. 561).

[5] Hier sei nebenbei auf die Synopsis physica Aristotelis eines Hugo de Saxonia (Paris, *Bibl. nat.* 6749 C. 1744 IV 274. Vgl. Hospitalbibliothek von Kues Nr. 192 = Marx S. 178 Item quaestionem disputavit mag. rev. nomine Hugo . . .) hingewiesen.

3. Zur Ethik Alberts von Sachsen.

Unter den ungedruckten und vielfach nicht genannten Arbeiten des Sachsen beanspruchen die zur Ethik größeres Interesse. Sowohl sein enges Verhältnis zu dem „Deterministen“ Buridanus als eine der prickelnden Einzelheiten seiner Lebenslegende [1], die Hurter für wichtig genug hielt, um sie seinem gedrängten Nomenclator einzuverleiben, läßt uns mit Neugier nach seiner Haltung gegenüber dem Willensproblem ausspähen. Wegen schwerer Irrtümer in dieser Frage soll ihm auf erfolgte Anklage hin durch Gregor XI. die Aufforderung zugegangen sein, öffentlich zu widerrufen [2]. Albert hatte (und doch wohl nicht erst i. J. 1372) ein absolutes Fatum behauptet, insofern alle Handlungen des Menschen, auch die seiner freien Willkür entspringenden, nach ihm durch den Einfluß des Himmels, also notwendig erfolgten [3]. Da möchte man vermuten, daß er, der den „Esel“ in seiner Logik so gerne als Beispiel gebraucht [4], uns etwas über die Entstehung der Fabel vom Esel des Buridanus zu sagen wüßte [5].

---

[1] Schon in „Winnigstadii Chron. Halberstad.“ (Casp. Abel, Sammlung einiger etc. 347 ff.) steht einiges zusammen. So die Nachricht von seiner Niederlage in der Schlacht gegen den Bischof von Hildesheim, der einst Professor der Rhetorik war (s. hier S. 329, 3), wozu der Chronist als angebliches sächsisches Sprichwort gibt: „Ranck“ (= Sophisterei) ward gefangen von Klang, die Logika überwunden von der Rhetorika, Gefetze vom Geschwätze.“ Ein gemütlicher Zug wird Albert in folgender Erzählung beigelegt (ebd. 348 f.): „Da dieser Bischof erst ins Land gekommen, soll zu ihm seine Mutter auf einem Sperrwagen mit großer Pracht gekommen sein. Als sie sich nun anmelden und anzeigen lassen . . ., soll er von der Burg aus dem Fenster gekuckt und gesagt haben, es muß meine Mutter nicht sein, denn sie pflegt so nicht zu fahren; wollte sie gar nicht . . . zu ihm kommen lassen, sie käme denn in solcher Gestalt, wie ihr gebührte und wie sie vorher gepflogen. Mußte also . . . mit einem anderen Wagen und Kleide kommen, und da er sie nun also sahe, ist er alsbald zu ihr hinunter gegangen, hat sie selbst vom Wagen gehoben, ihr um den Hals gefallen, sie geküßt und mit großer Freude willkommen geheißen“ usw.

[2] Raynaldus Annal. eccl. zu 1372 n. 33 bei Hurter, *Nomenclator* II 673. P. Feret, *La faculté de theologie de Paris,* Paris 1896. Moyen-Age III 261.

[3] *d'Argentré, Collectio iudiciorum* I S. 1391 bei Tiedemann VIII 2 (Leipz. 1811) S. 949, 104.

[4] *S. d. Sophismata,* Paris 1490, z. B. I 6: 8; 9; 11; 14. II 5; 100. IV 5-10.

[5] Die neuere Aufstellung über die Entstehung des Ausdrucks soll hiermit nicht in Frage gestellt werden.

Aber die Antwort auf die stille Frage wird uns durch einen äußeren Umstand sehr erschwert. Seine überlieferten Äußerungen zur allgemeinen Moralphilosophie beschränken sich im wesentlichen auf eine kondensierende Paraphrase der Nikomachischen zehn Bücher.

Albert legt seiner Vorlesung über die Nikomachische Ethik [1] — das war anscheinend der Ausgangspunkt der Paraphrasenschrift — die sog. „Antiqua traductio" des Robert Großeteste [2] unter, die dann Henricus Stephanus als letzten Teil einer Sammlung moralphilosophischer Schriften aus der Renaissancezeit, also 1505, gedruckt hat [3]. Den Wortlaut dieser nicht immer leicht verständlichen Übersetzung umschreibt er in seiner „Expositio decem librorum ethice Aristotelis" [4], soweit

---

[1] Über eine Vorlesung i. J. 1356 s. P. Duhem *a. a. O.* S. 323.

[2] Die „Antiq. trad." ist identisch mit dem „Liber Ethycorum" (Bibl. Royal Nr. 6307), von dem Jourdain unter Nr. XXXIX in seinen Recherches critiques, Paris 1819, S. 486 ff. und Concetto Marchesi, *L' etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale,* Messina 1904, S. 81 eine Probe geben (vgl. z. B. „Differentia vero" mit andern Übersetzungen, ebenso „Omnis ars et omnis doctrina"). Jourdain S. 60 (vgl. S. 155. 530) weist für jenen „Liber Ethycorum" auf Robert von Lincoln hin. Neuestes bei Ludw. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste usw.,* Münster 1912 (Baeumker-Hertling IX S. 25* ff., besonders S. 27*) gegenüber Marchesi.

[3] Bei Albert und in der „Antiq. trad." sind z. B. gleich: „Omnis ars et omnis doctrina." „Differentia vero." „Multis autem." „Quecumque autem." „Differt autem." „Itaque est aliquis." Auch im 10. Buch fast überall Übereinstimmung. Zahlreiche Abweichungen fehlen nicht, aber sie sind geringfügig (z. B. X c. 2: „Eudoxus quidem" Antiq. trad.; „Eudoxus autem" Alb. Sax. — c. 3: „Non tamen sinon" Ant. trad.; „Non tamen sequitur" Alb. Sax.) und wohl zum Teil auf Rechnung meiner Hs zu setzen. Wenn bei Albert das 3. Buch kurz vor der Abhandlung über die Tapferkeit bei c. 9 schließt, so könnte diese nicht ganz unzweckmäßige Einteilung von Albert selbst herrühren, da er ja sich größte Mühe gibt, gut abzuteilen. — Die Aschaffenburger Hs (s. hier S. 341, 4) leidet an einer Blattverschiebung, die jedoch durch zwei Zeichen in der unteren rechten Ecke der Rückseiten auf den betroffenen Blättern deutlich angemerkt ist; sie befindet sich zwischen „Manifestum autem" IV 4, 74 der „Antiq. traduct." und „Innominata autem" IV 4. 75 ebd. und führt zu dem Einschub eines Stückes der Expositio zu „Qui quidem" V 6, 50 und des Folgenden bis in die Mitte von „Universaliter quidem igitur" (oder „Nomen autem") V 6, 84.

[4] Ich bin zurzeit auf eine Papierhandschrift der Aschaffenburger Stiftsarchivbibliothek angewiesen (Nr. 28 = 86. Herkunft: Eccles. Aschaffenb. Zurzeit leihweise in der Kgl. Hof- u. Staatsbibliothek zu München). Dies Exemplar ist am 22. August 1473 zu Paris geschrieben. Im „Explicit" wird „Reve-

ich bis jetzt sehen konnte, im Sinne der damaligen philosophischen Begriffsbildung nicht ungeschickt. Darin hat er die eine seiner Hauptaufgaben erkannt. Eine andere war ihm eine weitgetriebene Untereinteilung der größeren Abschnitte der Bücher. Nicht nur, daß er in der Vorrede hierauf den Nachdruck legt; er ermahnt dort auch die Abschreiber (scriptores), daß sie die Anfänge der Bücher, Traktate, Kapitel, der partes principales und particulares an den Anfang der Zeilen stellen sollen, und empfiehlt ihnen zugleich, womöglich die quaestiones und Kapitel am Rande zu bezeichnen, alles um der Bequemlichkeit des Lesers willen [1].

rendus magister — dies häufig die Bezeichnung — Albertus de Saxonia" zugleich „in sacris litteris doctor eximius" genannt, was eine spätere Zutat sein wird. Davor ein „Ethices compendium breve sed perutile iuxta doctoris subtilis Johannis Scoti doctrinam per magistrum theologie quondam eximium ac bene meritum Nicolaum Dorbelli (?) editum" (1472 „in profesto nativitatis marie parisiorum in urbe omnium bonarum arcium copiosissima"). Untergelegt ist dieser Erläuterung im Sinne des Scotus eine Übersetzung, die mit „Omnis ars et omnis disciplina" beginnt. — Andre Handschriften zur Ethik des Albertus de Saxonia Bibl. Mazarine Nr. 3516 (494 III 117, wo auf Ossinger, *Bibliotheca augustiniana* 799 verwiesen ist) fol. 84 ff. Davor Expositio der Metaphysik von Buridan und „Algorismus de numero" (aus dem Collegium Navarrae, geschrieben auf Veranlassung des „philosophus magister" Stephanus Felicis, der 12. X. 1392 starb). — Amplon. Fol. 365 = Schum S. 254 Alberti III episcopi Halberstadensis commentarius in Aristotelis libros X ethicorum (bald nach 1371). Ebd. Quart. 319 Commentum Alberti de Saxonia etc. (Finitum a. D. 1394° in domo habitacionis domini Amplonii de Berka etc., 21. Juni zu Erfurt). Quart. 322, 1 = Schum S. 555 (1373) Commentarius etc. in Aristotelis libros ethicorum. Inc. wie Fol. 365, 1; Desinit verschieden! Fol. 13, 3 = Schum S. 13 (1. u. 2. Hälfte des 14. Jahrh.): „Conclusiones summarie et capitula 1° librorum ethicorum Aristotelis: „Ea que sequuntur excerpta sunt de commento Alberti Halberstadensis." — Aus dem Eingang der Ethikparaphrase geht hervor, daß Albert auch eine solche zur Oekonomik beabsichtigte. S. Amplonian. Fol. 365 = Schum S. 254 (1371). Quart. 319, 3; 4 (1394). 322, 2 (1373). Das gleiche gilt von der Politik, über die er auch in Paris las. — Nebenbei: Von der durch V. Rose, Fragm. Nr. 184 (Kleine Ausg. S. 140) veröffentlichten Drei-Männer-Übersetzung der angebl. Oekonomik (mag. Durandus de Alvernia; Anagni) findet sich auch zu München eine Hs. Über einen Cod. Marcianus s. Marchesi, *L'Ethica Nicomachea,* S. 41.

[1] Alberts literarische Bildung scheint nicht sehr groß gewesen zu sein. Das „ancipedes" (?) V 2, 4 (seiner Einteilung) = V 11. 1136 a, 11, das in unserer Handschrift für „Eurypides" steht, was ihm die „Antiq. trad." (V 8, 65) darbot, ist vielleicht nicht ihm zur Last zu legen. Aber kaum mißverständlich ist es, wie er (zu V 11. 1136 b, 9) die Worte *ὥσπερ Ὅμηρός φησιν δοῦναι*

Man darf indes aus solcher Sachlage nicht eine nur passive gläubige Hinnahme der autoritativen Aussprüche des verehrten Lehrers folgern. Wie die politische und juristische Literatur der Zeit lehrt, hat man im 14. Jahrhundert den Inhalt der aristotelischen Gedanken durchdacht und durch Anwendung auf die damaligen Zustände zu lebensbegierigen Ideen gestaltet. In einem „Nota quod“ verrät Albert auch dort, wo er nichts Neues sagt, daß ihn eine bestimmte Ansicht, eine Einteilung stärker erfaßte. Das ist um so auffallender, als er, wie bemerkt, in der Hauptsache das vorliegende zusammendrängt. Und von dieser Tatsache läßt sich Gebrauch machen, um den Herzschlag seines Denkens zu belauschen. Durch einige wenige Beispiele sei das erläutert.

Eth. Nicom. III 7. 1113 b 13—16 gab die „Antiq. trad.“ (s. unter III 7, 29) so wieder: „Dicere autem quod nullus volens malus neque nolens beatus assimilatur hoc quidem mendaci, hoc autem veraci: beatus enim nullus nolens, malicia autem voluntarium.“ Das drückt Albert etwas breiter aus und er fügt hinzu: „nota quod forte motivum istorum erat, quod voluntas per se tendit in bonum et fugit malum.“ Mit einem Gedanken der scholastischen Willenslehre nimmt er sonach für die von Aristoteles Bekämpften Partei und verät, wie sein Determinismus, falls er vorhanden, zum Teile fundiert war.

Aber Albert verbirgt nicht, daß noch eine zweite Ader durch seine Auffassung lief. Zu Eth. III 7. 1114 b, 1—3 lautet der Text der „Antiq. trad.“ (unter III 5, 31): „Si quidem igitur unusquisque est habitus (Genitiv) sibi qualiter causa, et phantasie erit qualiter causa ipse.“ Das erläutert Albert schlicht, aber er versucht diesmal eine stärkere Retouche: „nota pro 1ª quod fantasia que quidem (?) causatur ex habitu morali est in potestate hominis sicut et habitus sed fantasia que causatur ex passione non semper est in potestate nostra, verum aliquando (?) propter timorem alicui apparet, quod sit bonum

---

τὸν Γλαῦκον τῷ Διομήδει χρύσεια χαλκείων, ἑκατόμβοι᾽ ἐννεαβοίων vorsichtig umschreibt: Ad hoc exemplificat de quodam, de quo narrat Homerus qui dedit arma aurea pro ereis et centum boves pro novem. In der Antiq. trad. V 8, 70 sind die griechischen Namen genannt.

proiicere merces in mare, et iste (?) timor quandoque (?) est imperator (?) hominis."

Hieraus schon ergibt sich, daß eine Durchforschung der Expositionen und Quaestionen Alberts wenigstens nicht ertraglos sein wird. Mehr dürfte aber in formaler Hinsicht zu holen sein. Wie Albertus mit seiner Kunst der Distinktion so aus Aristoteles' Darlegungen neue Begriffe entwickelt, sei an seiner Erläuterung zu V 11. 1136 b, 5 ff. gezeigt. Aristoteles hatte ausgeführt, daß niemand mit Willen (*ἑκών*) geschädigt werde und Unrecht erleide. Das gelte auch vom Maßlosen. So geschehe dem, der im Übermaß seine Habe verschenke, nicht Unrecht; denn das Geben sei bei ihm gelegen, während das Unrechtleiden nicht bei ihm liege, insofern nämlich einer im Spiel sein müsse, der Unrecht tue. Hierzu bemerkt Albertus: „Notandum quod iniustum facere materialiter seu per actus est inferre alteri nocumentum contra iusticie raciones preter hoc quod sit contra voluntatem lesi, sed iniustum facere formaliter et per se est inferre alteri nocumentum preter iusticie raciones et contra voluntatem lesi. sic proporcionabiliter (?) iniustum pati materialiter est quasi (?) voluntarie pati nocumentum sibi illatum contra iusticie raciones sed iniustum pati formaliter est involuntarie" etc. Das liegt nicht im Texte der Vorlage und es muß kaum bemerkt werden, daß hier der Scholastiker geläufige Schuldistinktionen anwendet. Weniger selbständig ist er in der verbreiternden Wiedergabe des Gehalts von III 4. 1112 a, 13—17 (*ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας*): Omnis electio est actus voluntarius proconsiliatus (*προβεβουλευμένον*) et omne eligibile est quoddam voluntarium proconsiliatum. et est[1] octava quaestio. Patet quidem (?) ex eo quod omnis electio est cum deliberacione racionis, omnis autem deliberacio est per consilium. nam consilium est actus deliberativus racionis: quod autem omnis electio sit cum deliberacione racionis, patet. nam hoc videtur nomen sonare, quod non est sine deliberacione racionis.

---

[1] Dieses „et est" ist eine Lieblingsformel Alberts, die auch in einem seiner amtlichen Schriftstücke (Heinemann, *Codex diplom. Anhaltimus* V Nr. 45) erscheint, wie auch sein beliebtes „prout", „videlicet".

ex quo patet quod actu eligibile sive (?) quod actu eligitur, est proconsiliatum et omne eligibile est proconsiliabile.

Aber auch wenn Albert in seiner Expositio nicht gerade viel eigene geistige Arbeit niedergelegt haben sollte, so wäre sie doch ein unverächtlicher Beleg für die auch außerdem nahe gelegte Annahme, daß der Nominalismus des 14. Jahrhunderts seinerseits einen engeren Anschluß an den reinen Aristotelismus sucht. Schätzenswert ist sie ebenso als eines jener moralphilosophischen Werke, die einen Übergang von der Spätscholastik zur Renaissance bilden. Der brennende Eifer, den die Renaissancezeit für moralische Erörterungen entfaltet und besonders merklich in ihren Sammlungen moralphilosophischer Schriften [1] kundgibt, ist angeregt und genährt durch das, was das 14. und 15. Jahrhundert in seinen Aristoteleskommentaren geleistet hat [2].

Nachtrag.

1. Zum Namen und zu S. 324: P. J. Meier, *Die Bau- u. Kunstdenkmäler d. Herzogtums Braunschweig* I (Kreis Helmstadt), Wolfenbüttel 1896 S. 178 sagt: „Rickensdorf — Ricmannestorpe (1225), Ricmerestorpe (1359), Ricmestorpe (1360), Ritmestorp (1400) d. h. Dorf eines Ricman oder Ricmar. Noch 1542 Pfarrdorf im Bann Eschenrode, seit 1568 Filial von Bahrdorf . . . 1358 u. 1360 erwarb Kloster Marienthal von den von Bartensleben teils durch Geschenke teils durch Kauf den Zehnten . . . Glocke von 1377 . . .“ Aus Ricmannestorpe konnte, wie mir Herr Museumsdirektor P. J. Meier schreibt, Rickensdorf entstehen. Ricmes-, Ricmens-, Ricmeynstorp sind aber offenkundige Zwischenformen. Bemerkenswert ist, daß die Glocke aus der Regierungszeit unseres Bischofs stammt. Nach einer noch lebendigen Ortsüberlieferung soll Rickensdorf einem Ritter gehört haben (Mitteilung des Gemeindevorstehers H. Claus). Im Corpus bon. der Parochie Bahrdorf hat Pastor Gieseke

[1] Ein Beispiel ist der oben erwähnte Sammelband des Henr. Stephanus, der ein Gedicht des Faber Stapulensis am Schlusse beisetzt. Der Band enthält u. a. Arbeiten von Argyropulos, Leonardus Aretinus, Georgius Valla. In der Pariser Nationalbibliothek stehen Bände, in die der Besitzer eine Reihe verschiedenartiger Moralwerke zusammenbinden ließ.

[2] Obwohl Alberts „Expositio“ nicht gedruckt wurde, hat sie doch noch 1473 Leser gefunden und ist sie, wie eben die Aschaffenburger Handschrift beweist, neben Duns Scotus' Bearbeitung gesetzt worden. Äußerlich scheint Donatus Acciaiolus Florentinus (Lugduni 1567) in seinem übrigens viel freieren Kommentar von Albert gelernt zu haben.

(dort 1774—94), veranlaßt durch die Acta Eruditorum 1776 pag. 250, schon allerlei über Albert „Riggenstorfius“ zusammengestellt; u. a. auch eine Notiz v. J. 1668 über des Bauern Sohn aus dem Braunschweigischen; dabei ist als Quelle für die Herkunft Alberts vom Senfschen Hofe (ehemals Wehmanns Ackerhof) ein Ackermann Andreas Georg Bohndick genannt, der erzählt habe, wie einem Jungen aus jenem Hofe geträumt habe, er würde Bischof werden, wie der Hofknecht zweifelnd einen Rühl[1] in die Erde gesteckt und behauptet habe, der Junge werde Bischof werden, wenn der Rühl grün werde und wie der Rühl wirklich gegrünt habe, wie endlich der Junge nach Magdeburg auf die Schule gegangen sei und wirklich Bischof wurde. Dieser Bischof hat nach der Ortsüberlieferung den schönen Steinweg durchs ganze Dorf machen lassen, der vor einigen Jahren noch da war, und dem Hofe, von dem er bürtig war, viele Freiheiten geschenkt, die bei einem Brande des Dorfes (vor 300 Jahren) mit den Briefschaften verloren gingen. Ein Gemälde dieses Bischofs, das nach der Überlieferung ehemals an der Kirche „gestanden“ habe, beim Neubau der Kirche aber in einen Winkel oben hingesetzt worden sei, will Gieseke noch vorgefunden haben, aber freilich sei nur mehr Bischofsmütze, Bischofsstab und etwas Rotes vom Kleide zu erkennen gewesen. Gieseke hat das Bild dann „oben auf die Kirche“ hinsetzen lassen (aus einer Abschrift des Herrn Pastors W. Henniges von Bahrdorf). Herr Museumsdirektor Meier meint, wenn die bildliche Darstellung sich nicht an der Empore befand, sei sie wohl beim Neubau der Kirche verloren gegangen. Bei dem von Gieseke geschilderten Zustand des Bildes weiß man auch nicht, ob es nicht einen heiligen Bischof wiedergab. An der sagenhaften Ortsüberlieferung (alles andere hat Gieseke aus Büchern) ist das Fehlen eines Namens für den Bischof und der Hinweis auf die Trivial- und Quadrivialschule von Magdeburg von Belang, letzteres eben, weil wir sonst nichts vom Studium Alberts zu Magdeburg hören. Übrigens scheint mir auch das Studium an der Universität Prag, obwohl (nach Herrn Gemeindevorsteher Claus) auch davon die Ortsüberlieferung spricht, nicht belegt zu sein. Auch den hier genannten Herren besten Dank!

2. Zu den mitgeteilten Textstellen. Die neuen Mitteilungen aus den Münchener Handschriften beruhen auf eigenen Vorarbeiten, zu denen Angaben des Herrn Kreisarchivassessors Dr. Hans Ring in München berichtigend und ergänzend hinzutraten.

---

[1] Rühl, kleiner Spaten mit Holzstiel zum Reinigen des Pflugs.

Heinrich Susos Bedeutung als Philosoph.

Von Prof. **Dr. S. Hahn,** Konstanz (Baden).

Mit Duns Scotus sank der letzte der großen Scholastiker in das Grab. Die Eigenart seiner Spekulation hatte schon in etwa den Niedergang der für das Mittelalter so wichtigen Kulturerscheinung ahnen lassen. Doch die Koryphäen der Hochscholastik hatten auf den Betrieb der Theologie und Philosophie einen so übermächtigen Einfluß ausgeübt und ihm eine so bestimmte Richtung zu geben gewußt, daß die Scholastik inhaltlich und auch formell die alles beherrschende Geistesrichtung für fast drei Jahrhunderte blieb.

Kein Wunder, daß die Kulturwerte in ihrer ganzen Breite wenigstens inhaltlich von der Scholastik bestimmt wurden. Im Heimatland des hl. Thomas von Aquin goß der Philosoph unter den Dichtern die so spröde erscheinenden Gedanken der Scholastik in die wunderbar poetische Form der divina comedia um. Eine ganz eigenartige Erscheinung, die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts ist nach jetzt gefestigtem Urteil der Sachverständigen viel mehr von der Scholastik abhängig, als man dies vor einem halben Jahrhundert geglaubt hat. Das glänzende Dreigestirn derselben, Meister Eckhart, Tauler und Suso sind durchweg Ordensgenossen von Thomas von Aquin und Albertus Magnus. Die klaren, großen Gedanken der Summa theologica haben die Harfe ihres Gemütes in ganz eigenartiger Weise zum Klingen gebracht. Sie sahen ihre Aufgabe darin, in den tiefen, ergiebigen Schächten der Werke der großen Scholastiker nach Edelmetall zu suchen, es nach ihrer persönlichen Eigenart und der Aufnahmefähigkeit ihrer Umwelt umzuschmelzen, oder, wenn wir eine kürzere Formel wählen wollen: Ihr Ziel war die Po-

pularisierung der Gedanken der Hochscholastik in der poetisch eigentümlichen Form der Mystik.

Eckhart, Tauler und Suso sind spätere Zeitgenossen der deutschen Minnesänger. Wegen seiner lyrischen Veranlagung am meisten mit ihnen verwandt ist sicher Heinrich Suso.

„Immer noch waren Wald und Flur vom alten Minnegesang durchklungen und alles Volk gab sich mit Singen und Sagen ab. Von so vielen Tönen angerufen konnte der Widerhall, den der Reichbegabte in der Brust beschloß, nicht lautlos bleiben“ [1]. Doch weltlicher Sang widerstrebte dem Gottesfreund, in seinem Gemüte wurde er umgestimmt zu Hymnen der hl. Minne. Suso ist eines Ritters Sohn. Seine Mutter muß eine wunderbar zart besaitete Frau gewesen sein [2]. Das tiefe, sinnige, fromme Gemüt ist vor allem das Erbstück des Sohnes geworden und prägt sich nicht zum wenigsten in den religiös erbaulichen Schriften aus. „Es ist ein wunderbarer Zauber über seine Rede gebreitet, leicht und anmutig fließt sie dahin, wie ein klarer Strom, in dem sich der Himmel spiegelt, aber auch all die Blümlein am Rande des Ufers . . . Wie Musik klingt die Rede „des Minnesängers unter den Mystikern“, wie man ihn genannt hat. Es lagert ein Veilchenduft über seinen Worten und sie können doch wieder rollen wie die Donner des Gerichtes“ [3]. Jedenfalls wußte er dem Empfinden der religiös gerichteten, verinnerlichten Naturen seiner Zeit besonders entgegenzukommen. Dafür zeugt vor allem sein Büchlein der Weisheit, das im Mittelalter das am meisten gelesene Erbauungsbuch war.

Im folgenden wird bloß versucht, was Suso Eigenartiges, Bleibendes auf dem Gebiete der praktischen Lebensweisheit geleistet hat, herauszuheben und zusammenzustellen.

Ein durchaus origineller Kopf, der neue Bahnen wandelt und über Vergangenheit und Gegenwart hinaus geht, ist zweifellos Suso nicht: Sein Meister Eckhart übertrifft ihn hierin durch-

---

[1] J. Görres, *Einleitung zu Heinrich Susos Leben und Schriften,* herausgegeben von Melchior Diepenbrock, Regensburg 1884, S. 119.

[2] J. Görres, *ebendaselbst.*

[3] Seeberg, *Aus Religion und Geschichte,* Leipzig 1906, S. 224.

aus, Tauler mag ihn überragen an Klarheit des Geistes und praktischer Auffassung der realen Aufgaben, doch erreicht er ihn nicht an Gemütstiefe und Gemütsinnigkeit.

Susos besondere Eigenart, seine überragende Bedeutung unter den deutschen Mystikern besteht in der Hauptsache darin, daß seine Seeleninhalte und zwar auch solche durchaus abstrakter Art nach sinnlicher Anschauung verlangten, daß auch „seine Gedanken naturgemäß leuchtende Anschauung, Vision geworden sind“ [1]. Der Reichbegabte wußte diesem Drange seines Innern sehr oft in glücklichster Weise nachzukommen und hat gerade dadurch die praktische Theologie und die religiöse Erbauungsliteratur mit unverlierbarem Gute bereichert.

Susos Abhängigkeit von Scholastik und Mystik.

Hauptsächlich durch Denifles Forschungen ist es sicher gestellt, daß die deutschen Mystiker und besonders Suso auf scholastischem, meist auf thomistischem Boden stehen. Es ist ja naheliegend, daß der größte Ordensgenosse auf wissenschaftlichem Gebiet für Suso durchaus richtunggebend gewesen ist. Nur in nebensächlichen Punkten [2] weicht er von der Lehre des lieben Sant Thomas (180, 17) ab.

Von den Mystikern kennt Suso Bernhard von Clairvaux sehr gut. (sůzer herr sant Bernhart 254, 17.)

Außerdem hat der große Systematiker unter den Mystikern, der hl. Bonaventura, bedeutenden Einfluß ausgeübt. Mehrfach schließt er sich fast wörtlich an Stellen des Itinerariums an. Seine Geistesverwandtschaft mit Bonaventura hat ihn in einem allerdings nebensächlichen Punkte zum Abgehen von der Lehre des Aquinaten veranlaßt.

In direktem Schülerverhältnis stand Suso zu Eckhart. Wohl von 1324 an saß er einige Jahre zu den Füßen des heiligen meisters (63, 4). Suso schätzt seinen Lehrer sehr hoch

---

[1] Wilhelm von Scholz bei Bihlmeyer, *Einleitung* S. 147 A.

[2] Dr. Karl Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, Stuttgart 1907, Einleitung S. 34 u. 35. In der Folge zitiert B.: Stellen aus dem Urtext werden im Kontext nach der Ausgabe Bihlmeyers mit Angabe der Seite und Zeile angeführt.

ein, er spricht von edlem tranke dez hohen meisters 99, 14, von der suͤssen lere 99, 12.

Doch ist es ein Beweis von Selbständigkeit des Geistes, daß er ihm nicht überall gefolgt, sondern mit feiner, zarter Diskretion von den Wegen des Meisters abgegangen ist, wo seine Lehre nicht mit der der Kirche in Harmonie stand [1].

Susos Gotteslehre.

Der Angelpunkt jeder mystischen Spekulation wird die Auffassung des Wesens Gottes und des Verhältnisses der Kreatur zu Gott sein. Wie sehr Suso, der Mystiker, sich an der Scholastik orientierte, zeigt er schon in der Heranziehung der Gottesbeweise. Man würde zum wenigsten zuerst das ontologische Argument in irgend einer Form erwarten. Dem ist aber durchaus nicht so: Wie ein nüchterner Scholastiker, aber natürlich nicht in nüchterner Form beginnt Suso mit dem Argumente a posteriori. Er fängt an mit dem Erweis des „hohen wirdigen meisters in siner getat" (172, 8). Luͦg úber dich und umb dich in die vier ende der welt, wie wit, wie hoh der schoͤn himel ist in sinem schnellen lof . . . (172, 8 ss.). In engem Anschluß an das Itinerarium des hl. Bonaventura folgen allerdings Gedanken, die anklingen an den bekannten Beweis des hl. Anselm von Kanterbury, formell bestimmt wird aber nie auf ihn eingegangen.

Das aus den Gottesbeweisen gewonnene Resultat könnte man in folgenden mehr oder weniger bildlichen Ausdrücken zusammenfassen: Gott ist ein einiger fúrst und herr aller creaturen (171, 15 und 16), daz wesen in siner einvaltigen luterkeit genomen (177, 21 und 22), daz aller wurklichest, daz aller gegenwúrtigest, daz aller volkomenst (177, 25 und 26); in der Hauptsache wird der aristotelisch-scholastische Gedanke vom actus purus ausgedrückt.

Als oft wiederkehrende Bilder und Metaphern für das göttliche Wesen könnten folgende angesehen werden:

allichs wesen (177, 5), ein nicht [2] (187, 12), wilde wuͤsti (245, 11), stille, wilde, wuͤste gotheit (478, 22), tiefe wage (Woge)

[1] B. pg. 332, 11 Anm., 354, 5 u. Anm.; 356, 25 u. 26 Anm.

[2] niht hier = Gott, vgl. B. Glossar unter niht.

gotes (173, 25, cf. 449, 25), grundloser brunnen (385, 9), substanzlich wesen (171, 18), vernúnftigu substancie (172, 12)[1].

Die besondere Kunst Susos, Abstraktes in wunderbarer Anschaulichkeit auszudrücken, feiert ihren Triumph in der Darstellung und anschaulichen Ausweitung der göttlichen Eigenschaften.

Die Unendlichkeit ist ihm die „grundlose wunderliche ungemessenheit“ (173, 1).

Ein wahres Kabinettstück einzigartiger Popularisierung ist das bekannte Ewigkeitsgleichnis:

Owe, wir gertin nit anders, wan were ein múlistein als breit als alles ertrich und umb sich als groz, daz er den himel allenthalben fuͦrti, und kemi ein kleines voͤgelli ie úber hundert tusent jar, und bissi ab dem stein als groz, als der zehende teil ist eins hirskoͤrnlins, und aber úber hundert tusent jar so vil, als daz es in zehent stunt hundert tusent jaren als vil ab dem stein geklu̍beti, als groz ein ganzes hirskoͤrnli ist — wir armen begertin nít anders, denn, so dez steines ein ende were, daz och únsrú ewigú marter ein ende hete, — und daz mag nit sin[2] (239, 12 ss.).

Den Gedanken von der Areopagrede des hl. Paulus von der Immanenz Gottes in den Weltdingen macht unser Mystiker seiner Schülerin so klar: Luͦg got ist ein úberweslichú sache, dú einem ieklichen ding inrlicher und gegenwúrtiger ist, denne daz ding im selben sie, und wider dez willen kein ding mag beschehen noh bestan einen ogenblik (95, 15 ff.).

Oder: Es (das göttliche Wesen) ist allezemal in allen dingen und ist allzemall uss allen dingen. Dar umb sprichet ein meister: got ist als ein cirkellicher ring, des ringes mitle punct allenthalb ist und sin umbswank niene[3] (178, 11 ff., cf. 177, 4).

Die Eigenschaften der Barmherzigkeit, Liebe, Langmut weiß er in den lebensvollsten Farben zu schildern:

---

[1] Vgl. außerdem B. 534, 2 ff.; 15, 6; 103, 18 u. 19; 179, 20.; 157, 23 u. 24.

[2] Wie der Zusammenhang schon ergibt, ist das Gleichnis einem Verdammten in den Mund gelegt.

[3] Das bekannte Gleichnis findet sich zuerst bei Alanus ab Insulis, doch hat es Suso entweder von Bonaventura, Thomas von Aquin oder Eckhart. Vgl. B. Anm. zu 178, 12.

Sehent, got ist ein also unerschoͤpfeter brunne grundeloser erbarmherzikeit und natúrlicher guͤte, daz nie kein getruwe muͦter irme einigem kinde, daz sú bi irme herzen truͦg, so gerne die hant gebot, obe sú es sehe in eime starken fúre (Feuer), also got tuͦt einem ruwigen menschen (498, 19 ff., cf. 177, 10, 447, 24 ff.)

Kann man Gott persönlicher, in innigerem Verhältnis zu den Geschöpfen auffassen, als es hier von Suso geschieht? Und doch machte Seeberg[1] unserem Mystiker den Vorwurf, er hätte Gott als das „Sein“, das „reine Sein“ aufgefaßt und damit nicht „die Lehre des Evangeliums, sondern die Weisheit der Hellenen vorgetragen“.

Gerade um die Veranschaulichung, Popularisierung der großen Gedanken der Scholastik, um die Anpassung der oft recht abstrakten, für den nicht theologisch Gebildeten so schwer faßbaren Inhalte an homiletische und katechetische Zwecke hat sich Suso unvergängliche Verdienste erworben. Manche seiner Gleichnisse, besonders das Ewigkeitsgleichnis, gehören zum unverlierbaren Besitz der homiletisch-katechetischen Literatur. Es gibt vielleicht in der ganzen Literatur nur noch ein Büchlein, das die dem Durchschnittsgeiste schwer vollziehbaren Gedanken der Gotteslehre der Auffassung des Volkes so nahe gebracht hat: Das Büchlein von Gott von Martin Kochem.

Das Geheimnis der Trinität scheidet wenigstens inhaltlich von der uns gestellten Aufgabe aus; doch die eigenartige Erfassung und Veranschaulichung des gerade in dieser Hinsicht interessanten Geheimnisses kann hier sehr wohl gewürdigt werden.

Suso schließt sich ziemlich enge an die Spekulation des hl. Thomas an. Interessant sind seine deutschen Prägungen für die klassisch-theologischen Termini, eigentümlich anmutend die mundartliche Färbung der Sprache.

Der Hervorgang (processio) des Sohnes ist ihm entgiessung (179, 27), entgossenheit (180, 18), usflus, runs der gotheit (180, 13), das usgruͦnend wort (180, 13).

---

[1] Seeberg, S. 221.

Auch der Hervorgang der dritten Person wird im gleichen Bilde festgehalten: Er entgússet sich och nah minnericher miltekait dez willen, daz da ist der heilig geist (180, 14 und 15).

Das Verhältnis Gottes zum Geschöpf.

Die gefährlichste Klippe jeder mystischen Spekulation ist die Abgrenzung des geschöpflichen Verhältnisses zur Gottheit. Das eine große Ziel der christlichen Mystik ist ja die Vereinigung der Seele mit Gott. Die Gefahr besteht nun darin, daß die geschöpfliche Selbständigkeit gegenüber der Übermacht des göttlichen Wesens herabgedrückt und eingeschränkt wird, daß die Grenzen zu fließenden gemacht werden, und so die Kreatur aufgeht in dem Ozean der unendlichen Gottheit.

Eckhart hat wie bekannt dieser verlockenden Seite der mystischen Kontemplation seinen Obolus bezahlt. Das ist gerade der Punkt, wo der begeisterte Schüler es als seine Pflicht ansah, von den Wegen des Meisters abzugehen. Seine Stellungnahme ist vielleicht eine zu rücksichtsvolle, zu Mißverständnissen führende. Manche seiner Äußerungen schillern vielleicht nach der Seite des Neuplatonismus und Ontologismus, doch dürfen sie gegenüber anderen programmatischen, klaren, bestimmten Sätzen Susos nicht urgiert werden, nicht mehr als verschiedene Ausdrücke Bonaventuras in seinem Itinerarium mentis ad Deum und in anderen mystischen Schriften [1].

Im übrigen vertritt der Mystiker die relative Selbständigkeit des Geschöpfes im Sinne des christlichen Dualismus. Im folgenden wollen wir die markantesten Stellen dafür herausheben:

Das goͤtlich wesen nit ist des steines wesen, noch des steines wesen daz goͤtlich, noch keine kreature der andern ... und sprichet úber der wisheit buͦch: also ist nút (nicht) innigers denn got, als ist nut unterscheideners (354, 22 ff. und 355, 2 ff., cf. 162, 26).

In diesen Stellen wird die Selbständigkeit dez Geschöpfes gegenüber Gott mit wünschenswerter Klarheit festgehalten.

[1] Besonders kommt in Betracht 170, 8 u. 9; vgl. 163, 1 ff.

Wenn da und dort nach Mystiker Art ein Aufgehen der Kreatur in Gott vertreten zu sein scheint, so sind solche Stellen mit den ganz bestimmt lautenden Thesen Susos in Einklang zu bringen [1].

Auch die Erreichung des Zieles, die mystische Vereinigung bekommt ihre Ausführung in engstem Anschlusse an die Scholastik. Ellú vollkomenheit endet da, wenn du sele mit allen iren kreften ist ingenomen in daz einig ein, daz got ist (106, 34 und 35, cf. 174, 5—8 u. a. m.).

So hat Suso die Irrgänge der falschen Mystik an der gefährlichsten Stelle glücklich überwunden und ist ein Beweis dafür, daß echte, hohe, reine Mystik sehr wohl der Ausdruck korrekter kirchlicher Denkweise sein kann.

Das Problem des Leidens bei Suso.

In der christlichen Mystik, die ein Streben nach Vereinigung mit dem höchsten Gute ist, muß das Leiden als ein mächtiger ethischer Faktor hervortreten, es muß unter den Mitteln zur Erreichung des Zieles eine zentrale Bedeutung einnehmen. Ein sprechender Beweis dafür ist das Leben und die praktische Philosophie Susos.

In christlicher Auffassung wird das Leiden „zu einem Wirken höherer Güte und höheren Wertes“ [2].

„Niemals und nirgends vor und außer dem Christentum hören wir die Dissonanzen des Leidens sich in so reine und vollste Harmonie der Freude auflösen“ [3].

Nach Bernhard von Clairvaux hat niemand mit beredteren Worten die Bedeutung des Leidens für die Vertiefung und Ausweitung der Seele durch „den trostlichen rosbom zitliches lidens“ (397, 1) geschildert als der Mystiker vom Inselkloster. Für die populäre Darstellung unseres Problems in poetisch erbaulicher Form ist Suso für die deutsche Zunge unerreichtes Vorbild, geradezu der Klassiker geworden.

---

[1] Siehe Denifle bei B. 163, 1 A.

[2] Keppler, *Problem des Leidens*, 1. Aufl. S. 22.

[3] *Ebendaselbst* S. 23.

Der echte Mystiker sieht in dem Leiden nicht Gottes Zuchtrute, sondern einen Erweis seiner Liebe:

Herr, ich sich nu wol, das liden nit kunt von hertigkeit, es kunt von minneklicher zartheit (B. 247, 20 und 21).

Owe minnekliches liden, daz mir die zarte minne mins geminncten herren mag bringen (B. 442, 6 und 7).

Der „gelassene“ Mensch braucht keine stoische Indifferenz den Leiden gegenüber zeigen, er darf durchaus menschlich reagieren. Doch soll er bedenken, daß es der milde Arzt ist, der zwar den Stachel des Schmerzes in das lebendige Fleisch treibt, doch nur, um die Seele gesunden zu lassen:

Nit meine, das dir lyden nit wee solte thuͦn. Thet es nit wee, wa mit verdiente man dan? (B. 523, 17 ff.).

Sie (die Seele) ist von natur geneiget uf schedlich wollust, dar umb verdurne ich ir die straze, ich bestecke ir alle luckan mit widerwertigkeit, es si ir liep oder leid, daz si mir nit endrinne; ich bestroͤwe ir alle wege mit lidene, daz si niene den vuͦz ir herzlustes kunne gesetzen, denn in der hoheit miner goͤtlichen natur (B. 248, 17—21).

Sihe, du edel sele truͤjet (gedeiht) von lidenne, als die schoͤnen rosen von dem suͤzen meientowe . . . liden ist ein minneruͦt, ein vetterlicher schlag miner uzerwelten (B. 252, 1 ff.).

Liden kleidet die sele mit roͤslim kleide, mit purpurvar; si treit der roͮten rosen schapel, dez gruͤnen palmen zepter, si ist ein us glenzender rubin in eime jungvroͤwlichen vúrspan. (B. 252, 22 ff.).

Kein Mensch ist vom Leiden ausgenommen: Nieman, noch búrg noch stette mugen lidene endrunnen, noch rot mentel ald vech gewand mugen lidens darumbe ab komen (B. 362, 13 ff.).

Doch des Christen Leiden ist kein unfruchtbares: Sihe, weren ellú herzen ein herze, su enmoͤhten nit getragen in zit den minsten lon, den ich geben wil in ewikeit umb daz minste liden, daz ein mensche von minnen dur mich lidet (B. 248, 22 ff.).

Noch manche Seite der mystischen Spekulation Susos bedeuten eine Bereicherung der Philosophie in irgend einer Form: Wir denken hier besonders an die vielen von Suso aller-

erst geprägten Bilder und Metaphern z. B. für die Vergänglichkeit; doch der uns zur Verfügung gestellte Raum verstattet nicht ein weiteres Eingehen.

In den Zielbereich unseres Themas würde sicher auch die mehrfach erörterte Frage gehören, in welchem Umfang die deutschen Mystiker der philosophischen Sprache des Volkes der Dichter und Denker ihr besonderes Gepräge gegeben haben. Doch eine Würdigung dieser formellen Seite würde am besten das Sprachgut aller bedeutenden deutschen Mystiker untersuchen. Jedenfalls müßte zuerst Eckharts Anteil und Verdienst gewürdigt sein, bevor Suso in Betracht käme.

Trotz der Mahnung Denifles, nicht zu viel in dieser Hinsicht zu hoffen, würde man sehen können, wieviel kostbares philosophisches Sprachgut in dem Strom der Zeit untergesunken ist, weil die wissenschaftliche Nachwelt den sprachlichen Anschluß versäumt hat. Alle etwaigen Versuche, die toten Elemente wieder zu beleben, müssen aber fehlschlagen, weil sie zu lange, fast ein halbes Jahrtausend außer Berührung mit dem rasch pulsierenden und schnell voraneilenden Leben der Sprache unseres Volkes geblieben sind.

Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson.

Par le **Dr. E. Vansteenberghe**, Hondschoote (Nord) France.

L'année même où, selon toute vraisemblance, Jean Gerson se retirait à l'abbaye de Rathemburg, en Tyrol[1], Nicolas de Matzen inaugurait au monastère de Melk une reforme qui allait répandre son influence bienfaisante sur l'Autriche toute entière et sur l'Allemagne du sud[2]. C'est là, dans ce foyer renaissant de vie religieuse, que le chancelier parisien écrivit son „Eloge de la pauvreté volontaire", ses „Consolations théologiques", son „Eloge de la théologie ouvrière de consolation" et son „Trilogium astrologiae theologizatae".

Dans quelle mesure Gerson a-t-il contribué par sa parole, par l'exemple de sa vie humble et mortifiée, par le renom de ses vertus et de sa science, à fortifier et à répandre l'oeuvre réformatrice de Melk? On ne saurait le préciser. Il est certain du moins que, par l'influence de ses écrits, son nom y doit être associé intimement. La réforme, en effet, renouvela partout, avec l'esprit de prière et de pénitence, l'amour du travail intellectuel: les moines ne se contentèrent pas de fonder des associations pieuses, de „fraterniser", comme ils disaient; avec leurs mérites, ils mirent en commun leurs idées. De monastère à monastère, on se prêta, on copia, on discuta des livres. Les ouvrages de théologie mystique surtout firent les délices des religieux; et, parmi eux, les écrits de Gerson firent autorité à l'égal des plus vénérables par leur ancienneté.

Ainsi naquit l'opuscule inédit que nous allons brièvement étudier.

Il s'agit du „Tractatus cujusdam Carthusiensis de Mystica Theologia" provenant de l'ancien monastère benédictin de

---

[1] 1419. Cf. A. Lafontaine, *Jehan Gerson,* Paris 1906, p. 291.

[2] Sur cette réforme: Kropff, *Bibliotheca Mellicensis,* Vindob. 1747— U. Berlière, *Mélanges d'Histoire Bénédictine,* 1897, p. 27—56.

Tegernsee, que l'on conserve à la Bibliothèque Royale de Munich [1]. L'auteur en est, comme le dit un renvoi dans le même Ms, et comme on le peut inférer à coup sur par ailleurs, Vincent, qui fut prieur de la chartreuse d'Aggsbach, en Autriche [2].

Que ce traîté, qui est en réalité une longue critique contre Gerson, date de Janvier 1452, et qu'il ait été adressé directement au frère Conrad de Geyssenfeld à Tegernsee, comme le pense le Dr Uebinger [3], nous ne le pouvons croire. Un rapprochement minutueux d'un Ms. de Melk dans lequel nous l'avons retrouvé [4], avec celui de Munich, nous a fourni la certitude que Vincent ne l'acheva pas avant le 9 Juin 1453, et qu'il l'envoya le 12 à Jean de Weilhaim, prieur de Melk. C'est ce dernier qui le communiqua à son ancien prieur Conrad, alors en résidence à Tegernsee. Ainsi s'amorça, entre religieux des trois monastères une longue discussion à laquelle fut mêlé le cardinal Nicolas de Cuse, et à laquelle nous devons, entre autres écrits intéressants, son „De visione Dei".

Nous aurons bientôt l'occasion de raconter les phases de cette controverse [5]. Qu'il nous suffise ici de faire connaître, comme pierre d'attente, les idées exposées par Vincent dans l'opuscule dont le retentissement devait être si considérable.

* * *

[1] Cod. lat. 19 114 f⁰ 113—129. Une autre copié du même écrit, mais faite sur la précédente, se trouve à la même bibliothèque sous le n⁰ 4403, f⁰ 151 seq. Elle n'est pas mentionnée au catalogue.

[2] La chartreuse, située dans la belle vallée de l'Aggsbach, à moins d'un kilomètre du Danube, existait depuis 1373. Les Actes, publiés par Adalb. Fr. Fuchs: *Urkunden u. Regesten zur Geschichte der aufgehobenen Karthause Aggsbach*, Wien 1906, nous présentent Vincent comme prieur du monastère, pour la première fois le 17 août 1437 (n⁰ 314), et pour la dernière le 21 avril 1448 (n⁰ 351). En 1459, le vieux moine, alors âgé de 70 ans, poursuivait encore avec une juvénile ardeur des discussions théologiques. Vingt lettres de lui ont été éditées dans Pez et Hueber, *Cod. diplom.* 3e partie, p. 327 seq., qui nous le font connaître comme un esprit actif, quoique un peu étroit, et comme un zélé partisan de la réforme monastique.

[3] *Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik*, t. 105, Leipzig 1895, p. 78.

[4] *Cod. Mellic.* 59 f⁰ 93—101.

[5] Ce travail paraîtra sous le titre Autour de la Docte Ignorance, dans les „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalt.". Une édition critique de l'écrit de Vincent contre Gerson y sera annexée parmi d'autres documents.

Le fondement de la théologie mystique, croit notre chartreux avec tous ses contemporains et avec Gerson lui-même[1], se trouve dans le livre que Denys, le Pseudo-Aréopagite a écrit sur elle; et incontestablement personne n'en peut poser d'autre, car il dérive directement de S[t] Paul, qui en a reçu révélation de Dieu. Or Denys, comme il apparaît clairement dans les trois traductions qui en ont été faites, ordonne à son disciple l'„ascention ignorante", c'est-à-dire non accompagnée de pensée. Ainsi du moins l'interprètent ses principaux commentateurs: l'abbé de Verceil, Hugues de Lincoln, et Hugues de Palma. Celui-ci ajoute que même la connaissance antécédente n'est pas indispensable.

Vincent a longtemps estimé le chancelier parisien à l'égal de ces trois auteurs; il l'a même préféré aux autres; il a copié de sa main certains de ses ouvrages et les a parcourus plusieurs fois. Mais depuis qu'il l'a étudié avec soin il a modifié son jugement, car Gerson s'est écarté du fondement que lui-même avait reconnu; il n'expose plus la mystique de Denys, mais il se forge une théologie qui lui est propre, et dans laquelle la connaissance joue un rôle important. On peut s'en convaincre facilement par les définitions qu'il donne de la mystique. Il l'appelle en effet: „l'union expérimentale et gratuite de l'âme avec le père des lumières, Dieu" [2], „l'extension de l'âme en Dieu par le désir et l'amour, — un mouvement anagogique vers Dieu par l'amour fervent et pur, — la connaissance expérimentale qu'on a de Dieu par l'embrasement de l'amour unitif, — la sagesse, la connaissance suave de Dieu résultant de l'union en lui par l'amour des puissances affective et cognitive de l'âme" [3]. Dans toutes ces définitions manque l'élément principal et caractéristique de la théologie mystique, à savoir l'ignorance.

Mais il y a plus: de ci de là, dans les livres de Gerson, on trouve des passages qui l'excluent formellement; tel celui

---

[1] Gerson dit en effet, dès la Considération 1[e] de sa „Théologie Mystique", ed. Ellies du Pin III 365: „Tractavit de ea sub proprio titulo beatus Dionysius a conscio divinorum secretorum Paulo doctus."

[2] *7[e] traîté sur le Magnificat,* note 89.

[3] *„Théologie Mystique",* considération 28.

où il écrit: „Ce n'est pas qn'il y ait amour sans connaissance antécédente ou concomitante, mais alors la connaissance n'est pas toujours réfléchie de manière à prendre conscience d'elle même. Que de fois il arrive de voir sans voir et d'entendre sans entendre, par inadvertance, ou parceque l'on a l'attention occupée ailleurs" [1].

En tout cela, conclut Vincent, le vénérable Docteur ne fait aucun bien; et à cause de sa renommée il a discrédité de bons écrits.

Autre grief: Gerson, ajoute le chartreux, s'est appliqué longuement à faire concorder le Théologie Mystique avec la Scolastique et les philosophes. Peine inutile; c'est à peu près comme si on cherchait les rapports qu'il y a entre la réalité et sa peinture. La théologie scolastique est la lecture, l'intelligence des Ecritures; le théologie mystique est un acte de dévotion, un mode d'extension de l'âme en Dieu.

Ce qui serait plus utile que de comparer ces deux théologies, ce serait de comparer la mystique chez Gerson et chez Hugues de Palma. Nombreuses et importantes sont les différences: la théologie de Gerson n'a d'autre fondement que l'affirmation de son auteur, celle de Hugues repose sur les paroles de Denys et de ses commentateurs; la théologie de Gerson est comme une eau tiède et trouble qui n'apaise pas la soif et ne réjouit pas le coeur, celle de Hugues est le meilleur des vins, il délecte, rassasie et rend joyeux. Au reste, les questions philosophiques, comme celle des puissances de l'âme, que Gerson mêle à la théologie, n'ont presque rien à faire avec elle, et Denys a bien tranché le débat quand il a dit: „Veille à ce qu'aucun ignorant, c'est-à-dire aucun philosophe, n'entende ces choses."

Pourquoi donc le vénérable docteur n'a-t-il pas conservé toujours la sagesse qui lui faisait écrire dans le „De spirituali vita" [2]: „Si tu veux connaître ce qui est caché, passe de la théologie intellectuelle à la théologie affective"? Mais non, il s'est contredit, comme il a contredit Denys!

---

[1] 3° *traîté sur le Magnificat,* note 65. [2] 1e leçon.

La source de toutes ses erreurs, Vincent croit la découvrir dans certains passages du „De mystica theologia" où il identifie la pensée, la méditation et la contemplation, ne leur reconnaissant que des différences de facilité ou d'utilité[1]; et où il prend l'une pour l'autre la contemplation et la théologie mystique[2]. Que la contemplation soit, comme le veut Gerson, „la considération libre et facile de ce que la méditation cherche avec une grande difficulté", Vincent le concède volontiers; mais que ce soit là la théologie mystique, il le nie, parceque celle-ci est une ascension ignorante et cachée. Il est vrai qu'à la contemplation se mêlent parfois le sentiment et l'amour; mais Gerson a tort d'ajouter que de leur union résulte la théologie mystique. Au sens très large on peut les identifier, mais ce n'est pas en ce sens que la prennent les saints et les docteurs, en particulier Richard de S[t] Victor dans ses livres „De la contemplation majeure et mineure".

Et voici, de ce point de vue, ce qui différencie la contemplation de la mystique: Qui dit contemplation dit vision; qui dit mystique dit chose cachée. La contemplation a plusieurs degrés; elle occupe d'abord l'imagination, la raison, l'intelligence; puis l'intelligence et le sentiment réunis, et alors seulement elle mérite vraiment son nom. La théologie mystique au contraire n'occupe que le sentiment; d'où il suit que les simples y ont accès, tandis que la contemplation exige des esprits cultivés. Celle-ci peut prêter aux égarements de l'imagination; on n'en peut dire autant de celle-là. La contemplation est une élévation de l'âme en Dieu, mais avec le secours antécédent ou concomitant de la pensée, quoique souvent elle aboutisse dans les ténèbres; la mystique est une élévation cachée de l'âme en Dieu, sans aucune pensée antécédente ou concomitante. L'amour et la connaissance peuvent s'allier dans la première, mais non dans la seconde; il est impossible que la mystique et la contemplation coexistent dans le même homme.

Telles sont les déclarations de Vincent.

* * *

[1] *Theol. mystica,* considération 21. [2] *l. c.,* considération 27.

Un mot de commentaire et d'appréciation. Le chartreux considère que la question des facultés de l'âme n'a aucun rapport avec la théologie; or il se trouve précisément qu'elle forme le fond de toute la discussion. Comment, en effet, l'homme peut-il s'unir à Dieu? Par l'intelligence, et il en acquiert ainsi une certaine connaissance spéculative, ou par la sensibilité, c'est-à-dire par le sentiment, qui en donne une certaine connaissance pratique. Entre ces deux modes de connaissance, le fossé est profond, car l'intelligence aboutit à une „idée" de Dieu, et la sensibilité conduit à une „expérience" de Dieu, selon le mot consacré. L'idée de Dieu peut se conquérir par un effort de l'esprit, et elle est oeuvre humaine; l'expérience de Dieu ne s'obtient au contraire que par un don d'en haut, elle suppose une action directe de Dieu en nous, par laquelle il nous fait sentir sa présence dans notre âme. On comprend dès lors la supériorité de ce second mode d'union: il est la réalité dont l'autre n'est que l'ombre, ou mieux encore, comme le dit Vincent, la peinture.

L'union réelle elle-même peut cependant se concevoir de différentes manières. Si elle est avant tout affective, il ne semble pas à priori impossible que l'intelligence s'exerce sur l'objet nouveau que lui présente la sensibilité, à savoir, selon l'expression de Pascal: „Dieu sensible au coeur". Ou, si l'on veut qu'elle s'anéantisse sur les sommets du mysticisme, ne peut-on pas croire du moins qu'elle aide l'âme à s'élever jusqu'à une certaine hauteur sur ses pentes?

Denys, à en juger par la division de ceux qui se réclament de lui, n'a pas sur ce point une doctrine aussi claire que le proclame Vincent. En réalité, chacun l'a interprêté selon ses idées préconçues. Ceux qui avaient une piété plus réfléchie, ceux qui voyaient les conséquences illogiques et funestes d'un mysticisme de pure sensibilité, a-rationnel, sinon anti-rationnel, ont toujours fait une part à l'intelligence dans l'union à Dieu; ils ont toujours voulu qu'on aille à lui comme Platon voulait qu'on aille à la vérité, „avec toute son âme". Les simples, au contraire, gens du peuple et moines peu instruits ou défiants à l'excès d'une Raison parfois trop orgueil-

leuse, l'ont réduite au rôle d'auxiliaire, d'introductrice auprès de l'Infini; mais ont soutenu qu'elle ne franchit pas le seuil du „Paradis". Elle s'y efface, pensent-ils, et laisse la place entière au sentiment. Encore s'en trouve-t-il qui ne lui concèdent même pas ce rôle secondaire, et qui, comme Vincent, l'excluent radicalement de la mystique, tels Alvarez de Paz, tel surtout ce Hugues de Palma, dont notre prieur se réclame si volontiers.

Nous ne nous attarderons donc pas à nous demander lequel des deux, du chartreux ou de Gerson, a le mieux compris le pseudo-aréopagite. Si d'ailleurs Gerson l'a compris, il n'en reste pas moins vrai qu'il ne l'a pas suivi servilement. On ne saurait en effet nier qu'il y ait changement dans l'exposition de ses idées. Il distingue dans l'intelligence deux facultés: l'une cognitive, l'autre affective; et il lui arrive de rapporter la première à la contemplation, l'autre à la mystique. L'homme qui a travaillé à mettre la piété à la portée des simples par des ouvrages de vulgarisation était convaincu autant que personne que les plus ignorants ont accès à la mystique; mais après les excès des Béghards et des Turlupins qui, lui étaient connus, peut-on s'étonner de voir qu'il se défie de ceux qui n'ont pas une dévotion „selon la science"? La vérité est que, sans vouloir condamner trop facilement les personnes pieuses, il croit que celles qui ont le double ornement de l'intelligence et de l'affection, comme St Augustin, Hugues, St Thomas, St Bonaventure, Guillaume de Paris, sont plus propres que les autres à l'union intime avec Dieu [1].

Est-il allé plus loin? A-t-il fait de la mystique le partage de la seule faculté cognitive? Nous ne le croyons pas. Sans doute il s'est attaché à la faire concorder avec la scolastique; mais faire concorder n'est pas identifier. Son effort a porté sur le fondement et l'explication de la mystique, non sur son essence. Il a voulu la définir en termes scolastiques, la „situer" par rapport à la théologie de l'Ecole, afin de la faire apprécier par les „intellectuels" de l'époque, trop enclins à en faire le partage des femmes et des pauvres d'esprit, et de leur ouvrir par là la voie de la piété vraie. Si cela le

[1] *Theologie Mystique,* ed. du Pin, III 369.

conduit à des définitions différentes, nous ne croyons pas qu'on puisse les trouver contradictoires. Gerson était de ceux qui trouvent les voies de Dieu simples, et qui pour cette raison même les croient multiples. Selon le but qu'il se propose ou les lectures qu'il vient de faire, il s'attache à mettre en lumière l'une ou l'autre de ces voies. De là vient que, dans son exposé du moins, sa doctrine, comme toute doctrine complexe, a quelque chose d'indécis et de flottant.

Qu'on appelle cela contradiction, si l'on veut; mais qu'on n'en fasse pas un crime à leur auteur.

Hâtons-nous cependant d'ajouter, pour être justes, que Vincent n'a pas sans hésitation ôsé s'attaquer à „un docteur si fameux", qu'il s'en excuse dans une lettre à Jean de Weilhaim [1], et que celui-ci n'a cru devoir faire connaître l'écrit du chartreux aux moines de Tegernsee qu'en retranchant les passages où la critique devient trop amère [2]. Quel plus bel hommage à la personne de Gerson que cette délicatesse?, et quelle preuve plus manifeste de la place exceptionnelle que lui avaient faite dans l'estime et la vénération des bons religieux, sa science éprouvée et l'exemple de la vie sainte qu'il avait menée sous leurs yeux au monastère de Rathemburg?

---

[1] Du 12 juin 1443. *Cod. Mell.* 59 f° 101—102v.

[2] Il écrit, à la suite du texte envoyé à Tegernsee: „Lecturus . . . noverit quod quedam verba impertinencia ipsius collectoris sunt a proposito omissa." La lecture du Ms. de Melk, qui est complet, montre de quelle nature sont ces „verba impertinencia".

El primer libro de filosofía impreso en el Nuevo Mundo.

P. Pedro Blanco Soto, Agustino, El Escorial (Spanien).

La labor emprendida y con tanto acierto dirigida por espacio de tantos años por el sabio profesor Dr Clemente Baeumker, es digna de encomio y admiración para todos aquellos que comprendan lo difícil que es restituir los textos antiguos, mutilados unos, incompletos otros, a su prístino estado, adivinar el pensamiento del autor envuelto a veces en nebulosidades por ignorancia o descuido del copista y darlos a la publicidad castigados y corregidos para que otros saboreen y desentrañen el contenido de ellos formando así esas magníficas síntesis de la historia de la cultura de un pueblo que sin estas piedras pulidas y labradas por obreros inteligentes y laboriosos, sería imposible construir.

No intento hacer la reseña de todos los trabajos que ha publicado el preclarísimo Baeumker: mi trabajo es más modesto y humilde. Invitado a contribuir al homenaje que con motivo de cumplir sesenta años le dedican sus comprofesores y admiradores me ha parecido, despues de haberlo pensado seriamente, que debiera contribuir en la escasez de mis fuerzas, en primer lugar para honrar la memoria de tan esclarecido varón que tanto ha trabajado por las letras españolas incluyendo en sus *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* (I) y publicado por sí mismo muchos trabajos de filósofos españoles de la Edad Media que dan a conocer lo que contribuyeron nuestros antepasados al estado de la civilización de Europa con sus escritos y el pensamiento y cultura de la España antigua tan mal comprendida y peor juzgada

(por culpa y desidia nuestra) de propios y extraños; y en segundo lugar para protestar públicamente y dar a conocer a extraños y propios que en el siglo XVI época tan calunniada por nuestros librepensadores y eruditos a la moderna, no sólo tuvimos teólogos que fueron los oráculos del Concilio de Trento y místicos donde nutrieron su espíritu un San Fancisco de Sales, Bossuet, Fenelón, etc. sino que tuvimos pensadores ilustres que pensaron con entera libertad de criterio en cuestiones filosóficas sin que necesitasen de ningún género de *válvulas* para dar expansión a la admirable fecundidad de su saber verdaderamente prodigioso, y sin que el Santo Oficio pusiese obstáculo ninguno a Vives, por ejemplo, para que señalase las fuentes de la corrupción de los estudios, ni a Vallés ni a Gómez Pereira y otros por sus teorías físicas y psicológicas, ni a la actividad intelectual de aquellos hombres ilustres que cultivaron todos los ramos del saber; antes al contrario tuvimos filósofos cuyos escritos pasaron las fronteras y fueron traducidos a lenguas extrañas y se leían con avidez en toda Europa y muchos de ellos desempeñaban cátedras en las universidades italianas, francesas y alemanas, y hoy día ya no cabe dudar de su influencia en los que después hemos recibido como a oráculos y hemos saludado como a maestros y astros de primera magnitud en el campo de la filosofía y cuyas doctrinas hemos importado en nuestro suelo (en lo que tienen de malo por supuesto), sin tener en cuenta ni molestarnos en averiguar que antes que dichos filósofos hubiesen escrito tales teorias ya las habían dicho y escrito nuestros filósofos y pensadores del siglo XVI.

No es que pretenda en este breve artículo (vanidad y presunción grandísima sería) estudiar la labor filosófica de aquellos ilustres pensadores compatriotas nuestros, ni reflejar sus doctrinas e indicar la influencia más o menos grande que han ejercido en los siglos posteriores; sólo pretendo divulgar algo el conocimiento de aquella época que tanto interés ofrece para nosotros los españoles; pues demasiado se me alcanza que para conocer la historia general de la filosofía española es necesario conocer antes la biografía y monografías de los

escritores y escuelas filosóficas, y aunque estos estudios están por desgracia bastante atrasados en nuestra patria, gracias a Dios desde que el Sr. Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo levantaron bandera en pro de la filosofía española son ya muchos los españoles que van convenciéndose de que hemos tenido algo más que teólogos, místicos y dramaturgos, y se nota hoy un resurgimiento que llena el alma de esperanzas halagueñas de que en no lejanos días hemos de tener también los españoles la historia de nuestra filosofía y escrita por autores españoles, sin que sea necesario «que venga a España algún docto alemán para defender que hemos tenido filósofos eminentes» como diría el ilustre critico y literato Sr. Valera, aunque esto nada importaria, pues haciéndose el bien no debemos mirar si es español o extranjero, aunque nos ruborice el que venga gente de fuera a decirnos y enseñarnos lo que tenemos en casa y a sacar del olvido y de los rincones de nuestras bibliotecas los títulos de que con sobrada razón podemos enorgullecernos. (II)

Quizá a alguno le parezca ridículo y extravagante el hablar de filosofía española, precisamente en estos tiempos en que somos criticados y difamados por el atraso en que vivimos y que en el deseo de *europeizarnos* aceptamos opiniones desechadas ya en otros paises y renegamos de nuestra propia raza, siendo la causa nuestra propia ignorancia.

Pues precisamente por eso, por considerar obra patriótica y de justicia el levantar a los grandes hombres que han sido el orgullo de nuestro pueblo, en estos tiempos en que parece que arde todavía el rencor y el odio contra la España del siglo XVI y la actual y en que la pasión política pretende obscurecer la brillante parte que los españoles tuvieron en el renacimiento de las ciencias y letras, al proponerme escoger tema proporcionado a mis débiles fuerzas y que al mismo tiempo diese a conocer algo de lo mucho que España trabajó por la civilización de los pueblos y de lo mucho que a ella deben también los estudios filosóficos, entre los varios que se presentaron a mi memoria elegí uno que fuese menos original y por consiguiente tuviese más mérito, el de la introducción

de la filosofía en el Nuevo Mundo, por ser este un hecho culminante que debe figurar en las historias de la filosofía y por ser tambien agustino el autor que llevó a cabo tal empresa, que parece verdaderamente extraordinario y maravilloso que entre tantas ocupaciones y trabajos como tuvo, tuviera tiempo y hasta humor para dedicarse a cuestiones tan arduas y abstrusas como la filosofía.

II

Sin que pretendamos señalar las causas del renacimiento en nuestra patria por no permitirlo los estrechos limites de este artículo, diremos que la preponderancia que merced a la tradicción venía ejerciendo Aristóteles en nuestras universidades y pensadores del siglo XVI iba paulatinamente disminuyéndose.

Aquel modo de pensar en que se atendía más a la autoridad [1] que a las razones intrinsecas de las cosas, el rutinarismo, el lenguage bárbaro y tecnicismo propio de la escuela en la que hahía desaparecido todo gusto por la belleza de la forma y por el adorno en la exposición, las cuestiones inûtiles [2], todo esto tenía que luchar, como era natural, con la imprenta inventada por aquel entonces y que merced a ella se divulgaba el conocimiento de los clásicos cuyo estudio tan abandonado habia estado en la Edad Media, y con el fomento de las ciencias naturales que habían despertado del letargo en que yacían y cuyas investigaciones científicas atraían el espiritu de los hombres, que buscaban por cuenta propia la verdad y comenzaban a dirigir su vista por el campo de la observación de la naturaleza y de cuya observación hacían el objeto principal de la filosofía.

Conviene tener en cuenta que las acusaciones dirigidas a la escolástica, no siempre fueron justas, pecando algunas de ellas de apasionadas, pues en medio de aquel espiritu de sumisión a la antigua doctrina no faltaron hombres ilustres entre

---

[1] Quare fateor me non posse cohibere iracundiam, quoties video aliquos ita addictos hominum aliquorum scriptis, ut impium autument si vel in modica re quis ab eorum sententia discedat. Alfonso de Castro. *Adversus omnes haereses libri quatordecim,* lib. 1, cap. VII.

[2] Cano. *Loc. Theol. libri duodecim,* lib. IX, cap. VII.

los mismos escolásticos, que comprendiendo las dificultades con que habían de tropezar abrazaron las tendencias de la época, mencionan los vicios de la escuela y los censuran como Bañez que se levantó contra las indigestas ilustraciones de las *Summullas* de Pedro Hispano, y Soto, Cano, Villavicencio, Mercado contra el excesivo abuso del tecnicismo, vicios que esterilizaban los trabajos de la escuela.

El estudiar a Aristóteles en comentarios y versiones que no exponían fielmente el pensamiento del fundador del Liceo, movió a algunos como a Fonseca [1] a publicar las ilustraciones a la metafisica de Aristóteles y lo prìmero que hizo fué eliminar las cuestiones inútiles por alambicadas y sutiles, y arrojar de manos de los estudiantes los comentarios indigestos de Aristóteles para que estudiasen al filósofo en las fuentes más puras; y lo mismo hicieron Mercado y otros muchos con la palabra o con el ejemplo. Soto, Cano, Toledo, Fonseca, Villavicencio, Goes, Couto, Vázquez, Suàrez, Ponce de León, Mendoza [2] y otros formaron una escuela que recibía todo lo bueno, y dieron pruebas de moderación y buen gusto [3].

---

[1] Coimbra elevada al lustre de las celebérrimas (universidades) de Castilla por los esfuerzos de D. Juan III, protector generoso de los sabios y de las buenas letras, recibió con aplauso las enseñanzas de Fonseca convertidas en escuela, donde lucen su claro ingenio, hoy mismo admirado, Couto, Goes, Suárez y Vázquez; Alcalá, fiel al pensamiento de su fundador, el magnífico Cisneros, alienta con su buen espiritu los proyectos de reforma de sus hijos más ilustres; Salamanca, la escuela predilecta de nuestros reyes, hace posibles y autoriza con su aprobación los adelantos de Cano y Bañez, contribuyendo a excitar laudable emulación en su hermana la de Alcalá, y en fin Valencia sin contar tal vez con los recursos que las citadas llega a colocarse en un estado de florecimiento que contrasta admirablemente con sus cortos años de existencia. P. Gutiérrez, *Fr. Luis de León y la filosofía del siglo XVI,* pag. 8 y 9, Madrid 1885.

[2] De la versión de Mendoza decía Suárez que era «tan elegans et dilucida ut fere sine expositore a quovis intelligi possit». *Ind. locuplet. in Metapysic.,* lib. I, cap. VII.

[3] Las glorias de esta escuela, dice Menéndez Pelayo, están escritas con caracteres indelebles en todas las ramas de la ciencia: en la Crítica General por el libro de Melchor Cano, en la Metafisica por el de Suárez; en la Psicología por el del mismo Suárez y el de Toledo, en el Derecho natural y el de Gentes, que fué en su origen ciencia casi española, por las *Relectiones* de Vitoria y los preciosos tratados de *Jure* y de *Legibus* de Do-

Mas estas tentativas de reforma no llegaron a complacer a los renacientes; y aquel estancamiento servil a la autoridad de los escolásticos intransigentes[1], el mal gusto y la falta de crítica, son causas que ejercen sobre la escolástica una influencia lenta y corrosiva y que van minando poco a poco su influencia.

Las tentativas de una reforma radical en el método y en el lenguage, la despreocupación en el juzgar de las cosas y de las opiniones, la independencia de criterio que rompiendo con la tradicción llega a constituirse en autonomía y cierto racionalismo *sui generis,* las nuevas orientaciones basadas en la experiencia, la vuelta al arte y literatura latina y griega, todo esto nada tiene de particular que encontrara dura oposición en algunos escolásticos; pues no era difícil el romper las ligaduras que tenían apegados a la escuela y que había hechado hondas raices y había asegurado su preponderancia en nuestras escuelas y se contentaba con el apego a las doctrinas de Santo Tomás y Aristóteles a quienes respectaba como a oráculos[2].

Al lado de estos insignes varones hubo otro grupo de representantes ilustres, pensadores independientes dotados de un espiritu delicado y que sin ser mantenedores de la intran-

---

mingo de Soto y del doctor Eximio; en la Etica, por la *Concordia* de Molina. *Historia de los ideas estéticas,* tom. III, cap. VIII.

[1] El escolasticismo intransigente si alguna vez dió muestras de cambiar no supo abandonar la gerga de la escuela y usaba un lenguage de terminos duros y desusados así es que la oposición que encontraron al principio las ideas del renacimiento se convirtió luego en cruda guerra sostenida por ambos bandos y a veces bastaba que se proclamasen los principios del buen gusto para que se hiciesen los cargos más atroces y pasasen de las cuestiones de doctrina a las personales . . . Al principio miraban el renacimiento como imbuido de ideas paganas y que tendía a helar los sentimientos de nuestros mayores P. Gutiérrez *ibid.*

[2] De propio intento no digo nada de la filosofía árabe y judía en España, ni del lulismo del cual hablaron con entusiasmo Giordano Bruno, Agripa, Lavinheta y Leibnitz ni de los platónicos que hubo entre nosotros entre los cuales figura Fox Morcillo con su libro *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione,* y del cual dice Boivin, al hablar de las luchas entre platónicos y aristotélicos, que fué la obra más sólida, elegante y fundada de cuantas se escribieron durante dicha contienda.

sigencia estaban caracterizados por una entera libertad y no rendían su juicio ante las rivalidades de secta o bandería y únicamente acataban las decisiones de la iglesia desechando en el orden meramente especulativo el yugo de toda autoridad que no estuviera basada en solidas razones, que echaron los fundamentos de nuevos sistemas y que expuestos por filósofos de otros paises sin miedo de separasse de la religión cristiana han influido tanto en la historia del conocimiento humano, que se levantaron contra Aristóteles y se distinguieron por su originalidad, y a cuyo frente podemos colocar a Vives cuyas huellas siguieron conservando cada uno de ellos ciertos rasgos de originalidad, Gómez Pereira, Vallés, Sánchez, Simón Abril, Huarte, Sabuco y otros ciudadanos libres de la república de las letras que antes que Bacón en Inglaterra y Descartes en Francia levantaron bandera contra Aristóteles y la Escolástica.

Bacón y Descartes a quienes se les considera como a padres de la nueva filosofía, y particularmente al primero porque quiso sacudir el yugo de la escolástica y puso por guia de sus estudios filosóficos la experiencia y el estudio de la Naturaleza a la Escolástica y al metodo empleado hasta entonces en las ciencias [1].

Descartes en el *Discurso del Método* trata de buscar una base segura de investigación y parte de la Duda universal y señala como punto de partida de sus especulaciones el famoso entimema *cogito ergo sum,* cosa que ya había hecho nuestro Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita* con estas palabras: *nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est; ergo ego sum.*

Gómez Pereira proclama sin embozo sus nuevas teorias y no se detiene siquiera ante la autoridad de San Agustín, establece que en cuestiones cientificas debe despreciarse toda

[1] Ya el agustino P. Zúñiga, espiritu eminentemente crítico, libre del entusiasmo ciego por ninguna escuela ni maestro, quería que se estudiase el ser natural en cuanto puede ser apreciado por las facultades sensitivas, y en su tratado de fisica recurre varias veces a la experiencia. Vid. los capítulos III del lib. IV, II y III del lib. VII, II y IV del lib. VIII, citados por el P. Marcelino Gutiérrez en los artículos que sobre él escribió en la *Ciudad de Dios* año 1887.

autoridad, y es, según dice Menéndez Pelayo, el verdadero iniciador de la doctrina psicológica y predecesor de Descartes en muchas cosas.

«Gómez Pereira y Cervantes son, dice Campoamor los verdaderos fundadores del psicologismo moderno, son los primeros que intentaron certificarse de su existencia para partir en sus investigaciones de un principio cierto. El famoso entimema de Descartes, *pienso, luego soy,* está copiado al pie de la letra de este silogismo de Gómez Pereira; lo que conoce es; yo conozco, luego yo soy... Pero ni el ser el *Quijote* el desenvolvimiento objetívo del pensamiento metafisico *pienso luego soy,* bastó para que Descartes tuviese la lealtad de confesar que la más célebre de sus concepciones había sido copiada, pero literalmente copiada, de nuestro compatriota Gómez Pereira. Y si el don de invención es don de fortuna, como dice Quintana, no le bastó a Gómez Pereira la fortuna de ser el inventor del *pienso, luego soy,* pues la posteridad ha declarado a Descartes poseedor de buena fe de su evidentisimo plagio, y si Gómez Pereira tuvo la fortuna de la invención, no tuvo la fortuna de que se le hiciese justicia» [1].

Vives, el gran agitador de la rebelión antiaristotélica, el más prodigioso de los artífices del renacimiento, que, a decir de Menéndez Pelayo, «reconcilió la elegancia de las letras humanas con la gravedad del pensamiento filosófico»; sin ser un

[1] Campoamor, año 1862, *Discurso de D. Ramón de Campoamor en la Acad. Esp.,* pág. 179 y 180. Para la filosofía de G. Pereira vease la *Ciencia Esp.* tom. II, p. 165. Menos extraño dice en otra parte (tom. I, p. XXXV) aún que Emilio Saisset, que a la cualidad de francés, une la de no presumir de *hispanista* en su obra de los *Precursores de Descartes,* ni siquiera miente los nombres de Vives, Juan Valdés, Henao, Bernaldo de Quirós, Arriaga, Vallés, Doña Oliva de Sabuco, Francisco Sánchez, Gómez Pereira etc., de cuyos libros sacó o pudo sacar el filósofo de la Turena la duda metódica, el entimema famoso, la doctrina del pensamiento y la extensión considerados como constitutivos esenciales respectivamente del espiritu y de la materia, la de las ideas innatas, la teoria de las pasiones, la localización de la glandula pineal, el mecanismo, el automatismo de las bestias etc. Menos justicia dice otro escritor hace todavia a España Francisco Bouiller que en su historia de la filosofía cartesiana (Lyon 1854) no estudia poco ni mucho los precedentes que este tuvo en España. Vid. Bullón, *Los predecesores de Descartes,* Salamanca 1905.

económico sembrador de ideas con sistema ha sembrado, como afirma Valera, no las ideas sino los sistemas a granel.

Vives «filosofa por cuenta propia y ha lanzado las semillas, según asegura Menéndez Pelayo del experimentalismo baconiano, del psicologismo cartesiano, y en algún modo hasta las del mismo criticismo Kantiano, y en la contestación al discurso del Sr. Bonilla de entrada en la Academia de la historia le llama también predecesor de la escuela escocesa, y de Kant en la posición del problema crítico y en el postulado ético teológico de la razón práctica.

En su libro *de prima philosophia* se fija en la necesidad de la reforma de los métodos de enseñanza y propuso antes que Bacón las reformas convenientes para asentar en bases sólidas la enciclopedia de los conocimientos y los métodos de investigación.

El aconseja a los aristotélicos que salgan del polvo de los libros y consulten a la naturaleza en sí misma como vía de experimentación, y en el libro *de tradendis disciplinis* expone los principios que deben servir de base para la restauración científica y se declara partidario de la observación científica antes que Descartes y en el *de causis corruptarum artium* precede a Descartes y a Bacón [1].

Predecesor de Bacón, dice el Sr. Lacalle, traza los fundamentos de la investigación experimental, pero no desdeña excesivamente la metafisica ni prescinde de la observación interna o autospectiva, que aconseja a los psicólogos, anticipandose en este sentido a la orientación cartesiana (véase su estudio sobre las pasiones, muy superior al de Descartes, sobre el mismo asunto).

---

[1] En último resultado diremos con el P. Gutiérrez (*ibid.* cap. IV, pág. 123) a Bacón sólo le queda el mérito de haber contribuido con su influencia social a que saliesen las ciencias naturales del decaimiento en que vivían, y cita en apoyo de esta su afirmación la autorizada opinión de Lord Macaulay. Nuestros filósofos abogaron por el metodo de inducción en sus aplicaciones a las ciencias naturales en terminos mas claros y antes que Bacón; pues Vives recomienda la simple observación de los hechos terminantemente y el originalisimo Huarte, del cual dice el mismo P. Gutiérrez que hubiérale tocado participar de la nombradía del canciller inglés, de no haber nacido en España.

En todo lo que trasciende del campo de la observación interna o externa, Vives, según afirman sus más eruditos conocedores, es un Kantiano que mitiga el inflexible rigor de las conclusiones lógicas, con su fe ardentisima, que le lleva a adoptar soluciones semejantes a las que forman el nervio de la escuela escocesa [1].

Los dos méritos principales de Vives están en señalar las causas que habían influido en la decadencia de los estudios filosóficos y en indicar los nuevos métodos que debían seguirse cosas ambas que realizó sin las exageraciones y exclusivismos de Descartes y Bacón.

Vives «es el mayor reformador de la filosofía de su época y precursor a la vez de Bacón y Descartes» [2] y Bacon, es, como dice Valera uno de los discípulos más prosaicos de Vives.

Doña Oliva Sabuco de Nantes que pasó la frontera como precursora de nuevas ideas, y ahora resulta que fué una mujer ordinaria [3], inicia en los estudios psicológicos una nueva ten-

[1] *Sebastián Fox Morcillo, Estudio Histórico-crítico de sus doctrinas* por Urbano González de la Calle, Madrid 1903, pág. 87. Examinadas las ideas vivistas, escribe el Sr. Bonilla, estamos autorizados para negar casi en en absoluto la originalidad de las del famoso Pedro Ramus (1515—1572) como negamos las de su método. Cuanto dice Ramus en sus *Aristotelicae Animadversiones* (Paris 1543) acerca de la división de la lógica, las Categorías, la *Hermeneia,* la modalidad de los juicios, los defectos de Aristóteles, etc. etc. sin citar a Vives, lo había dicho ya este, como advierte Keckerman (D. Bartholomaei Keckermani Danticam in Gymnasio patrio Philosophiae Professoris eruditissimi opera omnia quae extant. Genevae, apud Petrum Aubertum MDCXIV) y como viene a reconocerlo el mismo Charles Waddington (Ramus [*Pierre de la Ramée*] *sa vie, ses écrits et ses opinions,* Paris, Ch. Meyrueis et Cie. 1855) biográfo de Ramus cuando confiesa la poca novedad dialectica del ramismo. Bonilla, *Luis Vives y la filosofia del renacimiento,* Madrid 1903.

[2] J. Lange, *Historia del materialismo,* tom. I, pág. 211.

[3] Oliva Sabuco de Nantes no fué la autora de la *Nueva filosofía* como se ha venido creyendo hasta aquí. Vid. *Doña Oliva Sabuco de Nantes no fué escritora. Estudios para la historia de la ciudad de Alcaraz,* artículo publicado por el Sr. Marco Hidalgo en la *Revista de Archivòs,* año 1903, tomo II, pág. 1—13, del cual tomamos los siguientes datos que hacen a nuestro propósito. En una escritura otorgada en 11 de Septiembre de 1587, a favor de Alonso de Sabuco, por Miguel de Sabuco, este se llama *autor del libro intitulado Nueva filosofía . . .* y en su testamento, fechado en Alcaraz a 20 de Febrero de 1588, se dice; Item, aclaro que yo compuse un

dencia que modernamente, como dice un escritor, se ha exagerado al investigar las relaciones entre el cerebro como órgano del alma respecto a la localización de las facultades, anticipandose a Gall, Huarte fué uno de los que más se distinguieron en defender los fueros de la razón, abogando por el metodo de observación en las ciencias naturales, enlazó el estudio físico con el psicológico y trató de demostrar la influencia del espiritu sobre el cuerpo y es precursor de la frenopatía y en su libro de *Examen de Ingenios* trazó una división de las ciencias que fué copiada por Bacón y popularizada por d' Alembert.

Otro motivo, dice el Sr. Azcárate[1] por el cual fué muy alabado Bacón de los filósofos del siglo XVIII fué por la división de las ciencias que hizo en su obra de *dignitate et augmentis scientiarum,* debida en gran parte al discurso d' Alembert, a la enciclopedia, pero ya antes lo ha bía hecho nuestro español Huarte en su famoso libro «Examen de ingenios» escrito cuarenta años antes que Bacón hubiera escrito

libro yntitulado *Nueva filosofía, o norma,* y otro libro que se ymprimieron, en los quales todos puse o pongo por autora a la dicha Luisa de Oliva, my hija, solo por darle el nombre e la onrra, y reservo el fruto y probecho que resultase de los dichos libros, para my, y mando a la dicha mi hija Luisa de Oliva no se entrometa en el dicho privilegio, so pena de mi maldicion, atento lo dicho; demas que tengo fecha ynformacion de como yo soy el autor y no ella. La qual ynformacion esta en una scriptura que pasó ante Villarreal, scribano.

[1] Concluyo la crítica de Bacón con una reflexión hija de mis propios sentimientos. Bacón de Verulamio ha merecido los elogios del siglo XVIII por haber perfeccionado los metodos para la averiguación de la verdad en el campo de la lógica, y por la división de las ciencias en el campo de la filosofía. Dos españoles le precedieron en el pensamiento, que fueron Luis Vives perfeccionando los métodos y Juan de Huarte publicando la división, y ambos en obras conocidas en toda Europa y publicadas medio siglo antes que las de Bacón, y sinembargo, no huvo en la Francia del siglo XVIII ni una voz, ni un simple recuerdo a la memoria de estos dos sabios escritores de estos dos nuestros ilustres compatriotas. *Veladas sobre la filosofía moderna,* pág. 111 y 112.

Sobre Huarte puede verse el libro del Dr. Guardia *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte: Examen des aptitudes diverses pour les sciencies,* Paris 1855, donde trata de la influencia que nuestro Huarte ejerció en su tiempo y de los imitadores que ha tenido, y conste que el Dr. Guardia no es de los que se distinguen por su amor a España.

su obra y consta que en aquella época ya había sido traducida la obra de Huarte a todas las lenguas.

Si, la idea no era nueva, diremos con el Sr. Azcárate, puesto que el «Examen de Ingenios» había corrido en toda la Europa ¿ por qué este silencio en Bacón. Por qué esta reticencia de su origen verdadero en d' Alembert[1]?

Antes que apareciese en Francia Montaigne traductor del libro de Sabunde y el esceptico Charron apareció entre nosotros Sánchez con conclusiones mas atrevidas y absolutas que las de Charron, pues para èl no ofrecían seguridad alguna ni el argumento de autoridad ni el de razón ni los sentidos siquiera, el cual es considerado por algunos como uno de los precursores de la tendencia positivista moderna y aun de la misma neo-Kantiana.

El postulado de la existencia de Dios, dice Menéndez Pelayo, como fundamento del orden moral al que tanta importancia concede Kant está admirablemente desarrollado por Sabunde en su Teología natural, coincidencia que ha sido notada ya por Reulet y el cardenal Gonzalez.

Del mismo Sabunde, dice el gran poligrafo, que «por un lado con su bellisima doctrina del amor, doctrina capital en su Teodicea, es mistico como Suso y como Tauler, y precede y anuncia a la gran generación española de los místicos del siglo XVI. Pero esto no es mas que una de las dos caras de Sabunde: aquella con que mira a la Edad Media. La otra cara está vuelta hacia Descartes y Pascal, de quienes es heraldo, y hacia Kant, cuya *Critica de la Razón Practica* en algun modo preludia con su demonstración de Dios como fundamento del orden moral».

He aquí recopilado algo de lo que han escrito (aun se pudiera escribir mucho más) sobre nuestros filósofos del Renacimiento algunos de nuestros autores y que muy bien pudiera servir de indice o programa de un libro.

Ahi los tenéis, podemos decir con el Sr. Pidal, la duda de Cartesio, el excepticismo de Hume, el sensualismo de Locke,

[1] *Ibid.*

el empirismo de Bacón, el panteismo de Espinosa, ahi los tenéis Vives, Gómez Pereira, Sánchez, Huarte, Servet [1].

III.

El apogeo de la cultura española en la producción científica y literaria coincidía precisamente con los tiempos en que nuestros guerreros, navegantes y conquistadores recorrían victoriosamente ambos hemisferios, llevando a todas partes el nombre glorioso de España haciendo enmudecer a las naciones que contemplaban con asombro tanta intrepidez, tanta nobleza y tanta hidalguía.

La conquista de Méjico por las tropas del famoso caudillo Hernán Cortés coincidía también con el mayor fervor renaciente en Europa y España lo ocupa para conquistarlo y civilizarlo.

En aquellas hermosisímas regiones conquistadas por las armas españolas la religión católica deja oir su voz de misericordia por medio de los misioneros; y aquellos hombres que no fueron al Nuevo Mundo en busca de riquezas ni placeres son los que difunden la cultura española y ponen todo su empeño no sólo en ilustrar con la luz del evangelio aquellos pueblos, sino que fundan colegios para difundir entre ellos las ciencias y a los que veían más aprovechados los preparan al estudio del latín y filosofía, distinguiendose entre otros el

[1] Recuerdo que cuando en 1907 asistía a la catedra de historia de la filosofía que explicaba en la Universidad de Würzburg el célebre Külpe oí con asombro atribuir el descubrimiento de la circulación de la sangre al inglés Harvey. Sepa, pues, dicho profesor que el que descubrió la circulación de la sangre fué nuestro Servet y para que se convenza de ello le recomiendo que lea las obras signientes, algunas escritas por sus compatriotas. Flaurens, *Historia del descubrimiento de la sangre,* Paris 1587. Tollin, *Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Michel Servet,* Jena 1876 y *Über Colombos Antheil an der Entdekung des Blutkreislaufs,* Berlin 1883, en la que refuta la opinión del Dr. A. Chereau que en una memoria leida en la Academia de Medicina de París pretendió atribuirla a Colombo. Vea también a Carlos Dardier (*Revue Historique, tom. X,* Mayo y Junio de 1879, y lo que dice Leibnitz en una carta citada en las *Memorias de Trevoux* del año 1727. Vea además el tomo II de la *Historia de la medicina española* de Morejón desde la página 36—52).

P. Veracruz, el cual sostuvo muchas campañas en favor de los indigenas en contra de los que los creían incapaces de ulteriores enseñanzas.

En Salamanca y en Alcalá era donde los frailes educaban a la juventud que de todas partes acudía a escuchar a los grandes maestros, y los teológos y filósofos de más nombradía y valer eran todos casi escolásticos y entre tantos hombres versadisimos en filosofía y teología que arribaron al Nuevo Mundo, que recibieron su educación literaria en España en una época en que esta había llegado al esplendor de su gloria cientifica y literaria, que habían sido sin duda testigos de las luchas en pro del renacimiento, estos fueron los importadores de la ciencia, del arte y de sus progresos en el Nuevo Mundo, y aun cuando las escuelas fundadas por los frailes daban muestras de vida exuberante faltaba un establecimiento «que prometiese eterna duracion», y el recuerdo que los españoles conservaban de España contribuyó sin duda a que reprodujesen en el Nuevo Mundo universidades al estilo de las de Alcalá y Salamanca, estudios famosisimos a la sazón en España y asi fundaron la Universidad de Méjico, que ha sido durante tres siglos, según dice un moderno escritor, el mas grande establecimiento científico de toda la América[1], contribuyendo y hasta según muchos escritores siendo su fundador el P. Veracruz[2].

---

[1] Antes que los Estados Unidos, ha dicho Mr. Bark, hubiesen fundado una escuela de enseñanza superior, ya en la América latina hacia un siglo funcionaban Universidades y colegios especiales; y Mr. Scott dice: España y los españoles han hecho mas que ningún otro pueblo anglo-sajón por cristianizar y civilizar, no solamente la América, sino el mundo entero. Discursos pronunciados con motivo de la inauguración del monumento a Colón en Washington en 1912. Gracias a Dios que se nos va haciendo justicia.

[2] Para la vida del P. Veracruz puédense consultar las obras siguientes: *Historia de los Agustinos de España e Indias* por fr. Andrés de San Nicolás, 1664. *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentinó* por fr. Diego Basalenque, 1673. *Historia de la provincia de Méjico* por el P. Grijalva, 1624. *Biblioteca Hispano Americana Septentrional* por Beristain, *Bibliografía Mejicana del siglo XVI,* por García Icazbalceta, Méjico 1886. *Rasgos biográficos de fr. Alonso de Veracruz* por fr. M. R. Morelia 1894. *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalajara* por Catalina Garcia.

Nada hemos podido averiguar a lo dicho por los autores abajo citados; asi, pues, nos contentaremos con reducir cuanto podamos algunos datos biográficos, los mas interesantes para nuestro propósito.

Nació nuestro Veracruz en Caspueñas, pueblo de la provincia de Guadalajara en 1504. Sus padres poseían cuantiosos bienes de fortuna y viendo las buenas disposiciones de que estaba adornado su hijo para el estudio, dedicaron sus bienes a darle una educación esmerada, para lo cual lo llevaron a estudiar a Alcalá, donde con suma facilidad y admiración de sus profesores aprendió la gramática y retórica.

De aquí pasó a Salamanca donde cursó Artes y Teología, siendo su maestro el insigne Fr. Francisco de Vitoria, terminó sus estudios y se graduó en Teología.

Aquí se ordenó de sacerdote y explicó en la Universidad un curso de artes y tanta debía ser su autoridad en letras y artes, que al llevar a Salamanca sus hijos el duque del Infantado, noticioso de su fama los puso bajo su dirección.

En esto se hallaba ocupado cuando vino de Méjico (1535) a España el P. Francisco de la Cruz con objeto de llevar a aquellas tierras ministros evangélicos y personas que educasen a la juventud que había de tomar el hábito en nuestro convento de Méjico; y como oyese hablar de las virtudes y letras del Mtro. Gutiérrez propuso llevarselo consigo, pues a pesar de que tenía profesores como los PP. Juan Bautista de Montoya, Alonso de Borja y Agustín de la Coruña (llamado mas tarde el santo obispo de Popayán), no quería distraerlos de la predicación del evangelio.

Tantas debieron ser las instancias del P. Cruz que consiguió vencer las dificultades que oponía el Mtro. Gutiérrez y tal maña debió darse que con sus palabras le indujo en el Navio a que vistiese el hábito agustiniano, como lo hizo al desembarcar en el puerto de Veracruz, por lo cual mudó el noble apellido de Gutiérrez por el de Veracruz.

Pasado el año del noviciado profesó en Méjico y conocidas sus virtudes y mucha doctrina le nombraron maestro de novicios, cargo que desempeñó hasta que (1540) se fundó el

colegio de Tiripitio al cual fué enviado de profesor de artes y teología y donde aprendió la lengua tarasca para poder cristianizar a los indios, y fué el primero dice el P. Grijalva que los dispuso para recibir el sacramento de la Eucaristía en contra de la opinión y parecer de muchos.

Cuando emprendió su viaje el obispo de Mechoacan (1542) D. Vasco de Quiroga para asistir al concilio tridentino le nombró gobernador eclesiástico de la diócesis, cargo que desempeñó nueve meses y lo hizo con tal acierto que al entregar de nuevo el cargo al Sr. Quiroga, el emperador le propuso para el obispado de León de Nicaragua, pero el renunció como renunció también el de Mechoacan, para el que fué propuesto por Ovando presidente del Consejo de Indias y más tarde hizo lo mismo con el obispado de la Puebla.

Con motivo de una defensa[1] que hizo de los indios le acusaron sus émulos a Felipe II, el cual queriendo oir las razones de Veracruz le mandó llamar a la Corte para que respondiese de los cargos presentados contra él, pero la presencia en Palacio de nuestro humilde religioso fué motivo para que brillase mas su sabiduría con lo cual se grangeó la simpatía del mismo Felipe y de Ovando quien convencido de su sabiduría y discrección consultaba con el todas las cosas referentes a Indias.

Durante su residencia en Madrid fué nombrado prior de San Felipe el Real y tuvo que intervenir en el proceso de Fr. Luis de León, pues este alegaba en su defensa que las proposiciones por las cuales había sido condenado las habían visto hombres competentes y de gran doctrina entre ellos Fr. Alonso de Veracruz, y tan identificado debía de estar nuestro

[1] El misionero en América dulcificaba con su caridad el rigor de la conquista y hubo muchos, como fr. M. de Niza, fr. Pedro de Córdoba, el agustino fr. Agustín de la Coruña que los defendieron en América y del parecer de estos venerables varones eran en España los célebres Francisco de Vitoria, Domingo Soto y Melchor Cano. En la *Biblioteca Hispano-Americana,* de Medina, pág. 345—47 del tomo I, se halla publicado el interrogatorio que redactó fr. Juan de Benavente sobre la conducta santa y ejemplar vida del P. Veracruz durante su estancia en Méjico hasta el 1562 y los testigos que declararon e informaron estan contestes en asegurar la fama y honra de que gozaba entre los españoles e indios del país.

Veracruz con el parecer y doctrina del insigue maestro León que llegó a decir, que si por sostener esas opiniones quemaban al Mtro León bien podían quemarlo a él también, pues pensaba de igual manera [1].

Todo el tiempo que permaneció en España lo empleó en corregir sus obras y en preparar para la imprenta ediciones de las mismas, sobre todo su *Curso de Artes* que había explicado en Tiripitio, el cual fué muy bien recibido de las gentes doctas e instruidas.

Se volvió a Méjico (1573) llevándose consigó, como dicen sus biográfos «setenta cajones de libros» y se dedicó a la fundación del Colegio de San Pablo, a semejanza de los que la orden tenía en España para la educación científica de la juventud religiosa, dotándole de todos los adelantos que entonces signíficaban grandes progresos en los métodos de enseñanza.

El P. Grijalva asegura que puso en dicho Colegio una insigne librería, que el año antes había traido de España, buscada, como el mismo dice, de diversas partes y universidades donde había libros de todas facultades, de todas las artes y lenguas de que tenía noticia.

Antes de su salida de Méjico para España se graduó de Mtro en artes en la Universidad de dicha capital en la que incorporó el de Mtro. en Sagrada Teología que tenía por la de Salamanca; y tal era la autoridad científica de que gozaba en aquella República que apenas creado aquel centro se le nombró catedrático de Prima y luego le dieron en propriedad la cátedra de Escritura, que regentó por espacio de seis años, y consta en el libro de Cátedras y Claustro de la Universidad de Méjico que se creó para él una catedra de Sto Tomás de propiedad con la condicción de ser perpetua.

Su biblioteca era de las más notables, pues de ella dice el P. Jerónimo Román que la vió [2] que había llegado a tener más de siete mil ducados de libros.

---

[1] Documentos inéditos para la Historia de España, tom. XI pág. 57 y 142, tom. X pág. 41.

[2] Es probable que la primera biblioteca más numerosa de la entonces Nueva España haya sido la de los padres Agustinos. Valverde Téllez, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en Méjico.*

Pero lo que más admira, escribe otro biográfo, es «que todas las hojas de estos libros midió la espada de su pluma N. V., pues no se hallaba margen ni hoja de toda esta multitud, que no lo publique luego que se abre en las anotaciones que tienen de su letra, lo cual parece imposible, y sólo lo cree quien lo vee, pues parece que no hay vida para leer tanto cuanto marginó el gran Veracruz».

En materia de letras y de estudios, escribe en otra parte, fuera nunca acabar si quisieramos decir todo lo que este varón leyó y supo; en la librería de San Pablo puso setenta cajones de libros y no es inferior la del convento de N. P. S. Agustín de Méjico.

En el convento de Tiripitio hay otra muy buena con todos los libros marginados pues el mismo cronista dice «no lo tenga a encarecimiento el que leyere; por que escribimos lo que todos hemos visto; ningún libro hay en San Pablo ni en Tiripitio que no esté rayado y margenado desde la primera hoja hasta la última de su letra. Y la mayor parte de la librería de San Agustín tiene estas notas en todas las facultades, que parece que no fué factible hojear tantos libros, cuanto y más leerlos y mas si añadimos los gobiernos y ocupaciones que todos los días de su vida tuvo».

Cuando le llegaban libros nuevos daba alguna conferencia sobre su contenido, y si en los estudios se suscitaba alguna dificultad bastaba saber a que lado se inclinaba el P. Veracruz para luego irse tras de él, y era común el decir «asi lo dice el Mtro Veracruz» y bastaba esto para que los demas cediesen.

Era tal su memoria que afirman sus biográfos que sabía de memoria las obras de Sto Tomás y que jamás se le olvidó cosa alguna de las que leyó; de tal manera que de haberse perdido las obras del Angel de las Escuelas «pudiera nuestro Veracruz ser el Esdras, que de memoria las dictase para que volviesen a vivir en las prensas».

En medio de tantos trabajos le sorprendió la muerte en Junio de 1584 y tal fué el dolor que produjo en todo Méjico

que desde el Virrey y el Arzobispo y el Claustro de la Universidad todos asistieron a su entierro.

Fué escritor profundo, como lo prueba el número de obras que escribió, el deseo que siempre tenía de favorecer la enseñanza y de propagar los estudios en lo que fué incansable.

«Al entrar en la Universidad el Mtro. Veracruz, dice el Sr. Icazbalceta, no se carecía, por cierto, de libros de textos para las clases, pero el hizo imprimir otros no poco voluminosos que tenía ya preparados. Llamábase entonces Curso de Artes al de Filosofía, y él le había dado en las casas de estudio de su órden. En aquella época compuso los tratados que dió a luz tan pronto como se fundó la Universidad. Su objeto está bien declarado al frente de uno de ellos. Quería disminuir algo la obscuridad donde era mayor, movido a compasión del trabajo que los pobres estudiantes pasaban para meterse en la cabeza las subtilezas de aquellos terribles corructores del escolasticismo.

Hablando de los escolásticos rígidos dice el Cardenal González [1] pertenecen también a este género la *Recognitio Summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis* del agustiniano Alfonso de Veracruz», pero sentimos mucho el discrepar del parecer y juicio de tan sabio prelado; pues esto no se compagina muy bien con el caracter general de los agustinos precisamente de aquel entonces y de Salamanca, que nunca fueron intransigentes en los estudios y doctrinas y mucho menos con las instrucciones que el autor recibiera de Santo Tomás de Villanueva, el cual siendo provincial de Castilla había mandado que en el Nuevo Mundo *ut in novo orbe, novaque provincia et apud noviter conversos, nova fierent omnia, atque tradendarum disciplinarum, instruendorumque discipulorum nova esset ratio* [2], y pugna también con lo que el mismo Veracruz en el prólogo de su *Recognitio Summularum* escribe: dedicado hace años en esta Nueva España a enseñar la dialectica desde sus primeros rudimentos,

[1] *Historia de la filosofía,* vol. III, pag. 107.

[2] Dedicatoria de la Physic. Speculat.

cuidé siempre con esmero de guiar a los discípulos como por la mano en el camino de la Sagrada Teología; de suerte que no envejeciesen en aquellos laberintos, ni retrocedieran por la magnitud de las dificultades.

Pensaba yo y consideraba a menudo cuántas vigilias y cuántas fatigas había empleado en otro tiempo, o mejor dicho perdido, en aprender aquellos silogismos caudatos, aquellas oposiciones impenetrables, y otras mil cosas de este jaez, que antes ocupan y agobian al entendimiento, que lo pulen, aguzan y guían. En suma allí aprendi le que bien podriamos olvidar [1].

El mismo Cardillo de Villalpando, a quien tanto y tan merecidamente elogia el Cardenal González y a quien enumera entre los restauradores de la filosofía escolástica, dice en la aprobación que hace de sus libros que le habían sido encomendados para que los juzgase y diese su aprobación, que no se podía esperar de él más que una cosa grande y perfecta, *nihil nisi magnum, atque perfectum sperari possit;* lo cual es más de admirar estando como el estaba lejos de la patria y en naciones barbaras predicando constantemente el Evangelio y enseñando a los indios.

No puedo menos, le dice, de aprobar *studium tuum, accuratamque diligentiam, odium propterea barbarici, sophisticesque, quam tu pestiferam belluam, aut potius (ut ego loqui soleo) ingeniorum carnificinam, saepenumero in his libris, ut decet, maledictis proscindis, diris devoves, atque acerrimis verbis insectaris.*

Había salido de Salamanca, donde brillaban Suárez, Cano, Vitoria, Fr. Luis de León, y no se compaginaba con el espi-

[1] Cum per annos plurimos in hac nova Hispania (patres gravissimi) discipulos a primis Dialecticae rudimentis susciperem instruendos, fuit mihi curae quam maxime, sic eis viam ad sacram Theologiam veluti digito demonstrare, ut non solum non consenescerent ad scopulos Syreneos, verum ut nec difficultatis magnitudine perterriti, retro cederent. Considerabam enim, animoque creberrime versabam, quantum olim olei, somni, opereque consumpserim (imo perdiderim) dum addiscerem caudatos illos syllogismos, oppositiones nulli pervias, ac id genus plurima; que mimirum intellectum magis occupant, et gravant, quam poliunt, acuunt, et ornant. Plus nocent, quam juvant, atque conducunt. Et e quibus (ut tandem concludam) id solum frugis reportatur, quod possimus oblivisci. *Prol. in Recog. Summularum.*

ritu de estos hombres las estrecheces de miras de los escolásticos rígidos y nuestro Veracruz era hombre de su siglo y no podemos como dice Icazbalceta, exigirle que se adelantase a su época.

Pero aun cuando los libros no produjeran gran mejoria en la enseñanza, son notables por su intento y porque demuestran un espiritu menos servil que el de la generalidad de los profesores de aquella época, quienes miraban con supersticiosa reverencia el vetusto edificio y no permitían que se le tocase en un ápice.

«El agustino fr. Alonso de Veracruz, diremos con Menéndez y Pelayo, a quien tanto honra su adhesión a las doctrinas y a la persona de Fr. Luis de León, llevó al Nuevo Mundo la filosofía peripatetica [1] imprimiendo en 1554 el primer tratado de Dialéctica, y en 1557 el primer tratado de Física, obras que le dan buen lugar entre los neoescolásticos del siglo XVI, modificados en método y estilo por la influencia del Renacimiento [2]. (III)

IV.

En medio del tumulto de las pasiones políticas que marchitan y agostan todos los generosos deseos de engrandecimiento científico y literario, que esterilizan todo noble pensamiento que no sea de ambición y logro personal, hemos perdido nuestras tradiciones, hemos olvidado nuestra historia, y nuestros libros se huviesen perdido, como dice Feijóo, si no los hubiesen conservado los extranjeros, que se han aprovechado de ellos y nos devuelven ahora sus doctrinas averiadas.

[1] Muchas lecciones (de filosofía) se dieron antes, pero la primera obra que se escribió acerca de materias filosóficas y a la vez la primera obra de filosofía que se imprimió en Mexico, se debe a la pluma de Fr. Alonso de Veracruz . . . Es uno de nuestros primeros maestros de filosofía en cuanto al tiempo y más aun en cuanto al mérito. Emeterio Valverde Téllez, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México,* pág. 104 y 108.

[2] Obras completas. *Historia de la Poesía Hispano-Americana,* tomo I, pág. 22. No quiero descender a más pormenores sobre la exposición de la doctrina del P. Veracruz, porque me consta que una persona conpetentisima está dedicada en estos momentos a hacer un estudio crítico y un examen detenido de sus obras.

Triste y doloroso es confesar que haya todavía dentro de la misma España quienes juzguen que la civilización de Europa no debe nada a España, (IV). y en su afán de *europeizarse* se acojan unos al neokantismo, al positivismo otros, y otros al ecclecticismo francés, ocultando todos bajo esos andrajos pobres y postizos la completa ignorancia que tienen de nuestros libros y autores.

Mas en medio de estas negaciones de los hijos espúreos de España, podemos gloriarnos los que de veras sentimos en nuestro corazón el amor a la madre vilipendiada, porque así han salido a la defensa de la madre ultrajada hombres que, como Menéndez Pelayo (q. e. d.), equivalen a legión y ha formado escuela que trabaja sin cesar siguiendo las huellas de tan gran maestro y patriota que no necesitó salir pensionado al extranjero para saber lo que supo y enseñar lo que enseñó.

Volvamos, pues, los ojos a nuestro pasado si queremos volver a ser grandes, volvamos los ojos a aquellos tiempos en que Luis Vives, como dice Eloy Bullón, recorría las universidades de Lovaina, Paris y Oxford, en que Metz, Gante y Colonia se disputaban las lecciones de Andrés Laguna; en que Francisco Sánchez enseñaba en la universidad de Tolosa, Pedro de Soto en Oxford, Gélida en Burdeos, Gregorio de Valencia en Ingolstat, Suárez en Roma y Coimbra, Molina en Evora y Gaspar Lax, Pedro Ciruelo, Martín Silíceo y Fernán Pérez de Oliva difundian sus enseñanzas desde las cátedras de la Sorbona, Antonio de Burgos, Montes de Oca, Ginés de Sepúlveda, el P. Mariana, Benito Pererio, Maldonado y otros ejercían el profesorado en las universidades de Italia; en que las obras principales de nuestros escritores se reimprimían en todos los paises y se traducían a todos los idiomas y en nuestros dominios, que entonces abarcaban casi todo el mundo, y en donde no imperábamos por la fuerza de las armas, manteníamos nuestra preponderancia por la superioridad de nuestra cultura. ¿No volveran tales dias?

Volvamos los ojos atrás, no para contemplar solamente lo que han hecho nuestros antepasados, sino para imitarlos en

el trabajo y enlazar a nuestra penuria presente en materia filosófica, científica y literaria su brillante y floreciente pasado.

Tradicción y progreso, aumentemos con los nuevos progresos el caudal de nuestros antiguos; y para que nuestro resurgimiento no sea postizo, ni nuestra reconstitución pasajera, estudiemos nuestro antepasado, desenvolvamos nuestras energías conforme a nuestro caracter, no nos contentemos con saber que la historia es maestra de la vida; restauremos, dignifiquemos la conciencia de nuestro pueblo con el conocimiento de las empresas de nuestros antepasados, y así nos sentiremos obligados a seguirlos y nos sentiremos movidos a la conquista de nuevos prestigios; estudiemos nuestra historia, pues pueblo que no sabe su historia, es como diría Menéndez y Pelayo, pueblo condenado a irrevocable muerte.

Concluyo haciendo un ruego y pidiendo un favor a los alemanes que lean estas desmazaladas cuartillas, y es, que si quieren saber algo de asuntos españoles, ya sea en materia filosófica, cientifica o literaria, ya en otra materia cualquiera, estudien a nuestros autores en sus obras, ya que nosotros por nuestra desidia y abandono no os demos a conocer lo qùe tenemos en casa; pero no nos estudiéis nunca a través del prisma francés, porque entonces aprenderéis cosas que jamás han existido, y si alguna existencia han tenido, ha sido sólo en la imaginación de ellos; pues son mas amigos de fantasear, cuando tratan de asuntos españoles que de atenerse a la realidad de los hechos.

I.

Españoles incluidos en los Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Freih. von Hertling, o. ö. Professor an der Universität von München, und Dr. Matthias Baumgartner, o. ö. Professor an der Universität Breslau, herausgegeben von Dr. Clemens Baeumker, o. ö. Professor an der Universität Straßburg.

Band I. Heft 1. Dr. Paul Correns: Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate.

Heft 2—4. Clemens Baeumker: Auencebrolis (Ibn Gebirol) Fons

vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fascicul. I—III.[1]

Band II. Heft 3. Dr. Georg Bülow: Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De inmortalitate animae.

Band IV. Heft 2—3. Dr. Baur: Gundissalinus, De diuisione philosophie.

Band V. Heft 1. Dr. M. Wittmann: Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie.

Band VII. Heft 4—5. Dr. P. Otto Keicher, O. F. M. Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie.

Band VIII. Heft 4. P. Petrus Blanco Soto, O. E. S. A. Petri Compostellani De consolatione rationis libri duo.

II.

Algunos escritores que han escrito de filosofía española.

El Sr. Gumersindo Laverde Ruiz fué el primero y el que con mas fervor procuró defender la filosofía española. En la «Revista de Instrucción publica» «Revista Ibérica» «La Crónica de Ambos Mundos» «La Concordia» han visto la luz pública muchos de sus trabajos y además se proponía publicar los anales de la filosofía española.

Desques de él, Menéndez Pelayo en sus *Ensayos de Crítica filosófica* ha escrito.

I. *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España.* II. *De los origines del criticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant.* III. *Algunas consideraciones sobre Francisco Vitoria y los origenes del derecho de gentes,* y en todas sus obras se ha manifestado acérrimo defensor de la filosofía española.

Vidart, *La filosofía española,* Madrid 1866.

Bonilla y San Martin, *Historia de la filosofía española.* Hasta ahora lleva publicados dos tomos.

Id., *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento.*

P. Marcelino Gutiérrez, *Fr. Luis de León y la filosofía del siglo XVI,* Madrid 1885. Ha publicado además en la «Ciudad de Dios» una monografía sobre Fr. Diego de Zúñiga, agustino.

P. Cuevas, *Historia Philosophiae,* Madriti MDCCCLVIII, dedica la segunda parte a tratar de la filosofía española.

Sebastian Quintana, *Historia de la filosofía universal,* 1840. En ella se encuentran algunas indicaciones sobre nuestra historia científica no muy conocidas.

---

[1] Baeumker publicó esta obra según los códices Parisiense, Amploniano y Colombino, acerca de lo cual dice Menéndez Pelayo «ha de advertirse que el códice de la biblioteca de la catedral de Sevilla, descrito por mi en 1879, que Baeumker llama *Colombino,* no ha pertenecido nunca á la librería de D. Fernando Colón, en cuyos registros no consta, sino al fondo primitivo de la biblioteca del Cabildo. Debe llamársele, pues, *codex Hispalensis.*

D. Francisco González Morón en la «*Historia de la civilización española*» 1842. Monescillo en la versión castellana de la *historia elemental de la filosofía* de Bouvier 1846.

Victor Arnau, *Historia de la filosofía en España*, 1847.

Nuñez Arenas, Valera, Suárez de la Barcena y D. Alejandro Menéndez de Luarca y Canalejas y Federico de Castro han publicado artículos sobre la filosofía española en la «Revista de Instrucción pública» y en la «Revista Ibérica».

Ricardo Gregorio Muzquiz, Rios Portilla, Sanz del Rio, Campoamor Azcárate han consagrado algunos de sus estudios a recordar algunos de nuestros filósofos.

No cito más ni hablo de las monografías que, en estos ultimos tiempos se han hecho fuera de España sobre el Lulismo, Suárez y sobre la filosofía árabe-judía.

Todas los estudios que sobre filosofía española se han hecho tanto en España como en el extranjero, los tengo anotados en mi «Diccionario bio-bibliográfico de la filosofía española» manuscrito.

III.

Edicciones de las obras del P. Veracruz.

I. 1. Recognitio, Summularum Reuerendi Patris Illdephonsi a Vera Cruce Augustiniani Artium ac sacrae Theologiae Doctoris apud indorum inclytam Mexicum primary in Academia Theologiae Moderatoris . . . Mexici. Excudebat Joannes Paulus Brissensis, 1554.

2. Recognitio Summularum cum texto Petri Hispani, et Aristotelis, . . . Accesserunt libri duo: Primus, de Topicis Dialecticis: Secundus, de Elenchis. Postremo Breue Epitome Summularum, . . . Salmanticae, Excudebat Joannes Maria a Terranoua Anno, M. D. LXII. (Colofón: M. D. LXI.)

3. Recognitio Summularum . . . Salmanticae, in aedibus Dominici a Portonariis, S. C. M. Typographi. M. D. LXIX.

4. Recognitio Summularum cum Texto Petri Hispani, & Aristotelis . . . Salmanticae, Apud Joannem Baptistam a Terranova, M. D. LXXIII.

5. Recognitio Summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis . . . Salmanticae 1593.

II. 1. Dialectica resolutio cum textu Aristotelis edita per Reverendum Patrem Alphonsum a Vera Cruce . . . Mexici Excudebat Joannes paulus Brissensis. Anno 1554.

2. Resolutio dialectica cum textu Aristotelis . . . Salmanticae, Excudebat Joannes Maria a Terranova. Anno M. D. LXII.

3. Resolutio dialectica cum textu Aristotelis . . . Salmanticae, Excudebat Joannes Baptista a Terranova. Anno M. D. LXIX.

4. Resolutio dialectica cum textu Aristotelis . . . Salmanticae, Apud Joannem Baptistam a Terranova. M. D. LXXIII.

III. 1. Phisica, Speculatio, Ædita per R. P. J. Alphonsum a Vera Cruce . . . Accessit compendium spherae Campani ad complementum tractatus de coelo. Excudebat Mexici Joannes Pau. Anno Dominicae incarnationis. 1557.

2. Physica Speculatio admodum Reuerendi patris Alphonsi a Veracruce... Salmanticae, Excudebat Joannes Maria a Terranova. Anno M. D. LXII.
3. Physica Speculatio admodum Reverendi Patris Fratris Alphonsi a Veracruce . . . Salmanticae, Excudebat Joannes Baptista a Terranova. Anno M. D. LXIX.
4. Physica Speculatio admodum Reverendi Patris Fratris Alphonsi a Veracruce . . . Salmanticae, Excudebat Joannes Baptista a Terranova. Anno M. D. LXXIII. Expensis Simonis a Portonariis.

IV.

No podemos resistir a la tentación de copiar lo que en el Discurso de recepción en la Academia de la Historia dice el Sr. Bonilla hablando sólo de la lógica: Ya hice notar anteriormente que, a fines del siglo XV y principios del XVI, el movimiento de la lógica decadente estaba gobernado y dirigido principalmente por españoles, en la Universidad de Paris y fuera de ella. Véanse, en prueba de ello, los *Scripta quam brevissima pariter et absolutissima* (Valencia 1531), las *Dialectice Introductiones* (Paris, E. Lefévre) la *Expositio in primum tractatum Summularum Magistri Patri Hispani* (Paris 1565), la *Expositio in librum predicabilium Porphirii* (Paris 1516), la *Expositio in librum predicamentorum Aristotelis cum questionibus eiusdem secundum viam triplicem: beati Thomae, Realium et Nominalium* (Paris 1516), la *Expositio in libros Priorum Aristotelis* (Paris 1516), las *Magnae suppositiones* (Paris 1516), y los *Magna exponibilia* del Valenciano Juan de Celaya, Doctor que fué por la Universidad de Paris (donde explicó en los colegios de Coqueret y de Santa Bárbara) y Rector de Valencia; las *inenodabiles omnium posterioristicarum resolutionum argutiae* (Paris 1506) del andaluz Agustín Pérez de Oliva, que también explicó en la Universidad parisiense; el *Tractatus syllogismorum* (Paris 1507) del Segoviano Luis Coronel, Profesor en el Colegio de Montaigu, de Paris; la *Questiones logice secundum viam realium et nominalium Predicabilia* (Paris 1509: Salamanca, s. a.; Alcalá 1540), la *Expositio super libros posteriorum Aristotelis* (Paris 1510 y Lyon 1529), el *Tractatus exponibilium et fallaciarum* (Paris 1511), el *Rosarium Logices* (Paris 1517), el *Duplex tractatus terminorum* (Paris 1518), o el *Liber super praedicamenta Aristotelis* (Alcalá 1538), del segoviano Antonio Coronel, hermano del anterior y rector que fué del Colegio de Montaigu; los libros: *De relativis atque oppositionibus in quibus ponuntur relativa* (Paris 1520), *Exponibilia* (Paris 1521); *Tractatus syllogismorum* (Paris 1526; 2ª edición); *Oppositionum liber* (Paris 1528) y *Tractatus de verbo mentis et syncategorematicis* del vallisoletano Fernando de Enzinas, que explicó en el colegio de Beauvais, de Paris; los *Termini cum principiis nec non pluribus aliis ipsius dialectices difficultatibus* (Paris) y las *Disceptationes super primum tractatum Summularum* (Paris 1512), de Juan Dolz del Castellar, catedratico en el Colegio Lyonés de París; el *Tractatus de secundis intentionibus* del Maestro Francisco de Prado; la *Medulla Dialectices* de Jeronimo Pardo (Paris 1505); el *Tractatus exponibilium propositionum* (Paris 1507), el *Tractatus syllogismorum* (Paris 1510), el *Tractatus de materiis et de oppositionibus in generali* (Paris 1511), el *Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali, et de earum equipol-*

lentiis (Paris 1512), el *Tractatus obligationum* (Paris 1512) y las *Questiones in insolubilibus* (Paris 1512) del aragonés Gaspar Lax de Sariñena, maestro, en Paris, de Luis Vives y de Juan Dolz; el *Novus sed preclarissimus in Posteriora analytica Aristotelis Commentarius* (Alcalá 1529) y la *Prima pars logices* (Alcalá 1519) de Pedro Ciruelo de Daroca; la *Expositio super duos libros Perihermenias Aristotelis* del Doctor Santiago de Naveros (Alcalá 1533), discípulo en Alcalá del Doctor Juan de Medína; los *Principia Dialectices* de Fr. Alonso de Córdoba (Salamanca 1519); el *Libellus de alterationis modo ac quidditate* (Roma 1514) de Sancho Carranza de Miranda, adversario primero, amigo después de Erasmo; los *Termini logicales* (Alcalá 1512) y las *Questiones logice* de Bartolomé de Castro, burgalés (Salamanca 1518), los *Termini secundum viam realium* del Maestro Juan Aznar (Valencia 1513), y los *Insolubilia* del valenciano Andrés de Limos (Salamanca, sin a). Así se comprende que en cierto libro anónimo, publicado en Paris el año 1690, con el titulo de *Philosophía vulgaris refutata,* se proclame todavía esta sentencia: págs. 136—138.

«Tota philosophia recens, tota Theologia bellatrix, hispanica plané est.»

Das Wahrheitsproblem bei Kant[1].

Von **Dr. Theodor Steinbüchel,** Köln.

Der letzte Zweck allen Denkens und wissenschaftlichen Forschens ist die Erkenntnis der Wahrheit. Wahrheit ist der große Wert, dem alles philosophische Denken von Anfang an gegolten hat. Selbst der radikalste Skeptizismus kommt an der einen Überzeugung nicht vorbei, daß die von ihm behauptete Unmöglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit eben Wahrheit sei, und die unlogische Behauptung, daß es nur eine relative Wahrheit gebe, muß das eine doch als absolute Wahrheit gelten lassen, daß eben alle Wahrheit relativ sei.

Einen doppelten Anspruch erhebt jede erkannte Wahrheit: Sie will notwendig und allgemeingültig sein. Ein wahres Urteil gilt für jedes denkende Bewußtsein notwendig aus ganz bestimmten, objektiven Gründen. Es ist nicht an ein einzelnes Bewußtsein gebunden und bleibt auch dann wahr, wenn ein Einzelbewußtsein das Urteil nicht fällt oder nicht fällen will.

Was Wahrheit im Einzelfalle sei, kann a priori nicht ausgemacht werden; ebensowenig, ob der Mensch die Wahrheit erkennen, ob er wahr denken könne. Jenes hängt von dem jeweiligen Inhalt des erkennenden Denkens ab, dieses ist ein Postulat, eine letzte Voraussetzung, die allem Denken zugrunde liegen muß, wenn anders das Denken seinen Zweck erfüllen, ein Urteil abgeben soll. Aber die Frage steht zur Diskussion: Wie ist wahre Erkenntnis möglich, und wie wird sie wirklich?

Die traditionelle Definition bezeichnet die Wahrheit als „Übereinstimmung zwischen Denken und Sein". Wie

[1] Wir zitieren die Kritik der reinen Vernunft nach der zweiten Auflage (*B*). Bei den übrigen Werken Kants geben wir die Ausgabe an.

diese Übereinstimmung möglich ist, ist das Problem. In der Lösung derselben stehen zwei durchaus entgegengesetzte Anschauungen einander gegenüber. Nach der alten, aristotelischen Auffassung bildet das denkende Bewußtsein die Welt in sich ab. Die Begriffe, in denen die Gegenstände gedacht werden, haben ein Korrelat in der unabhängig vom Denkenden als existierend angenommenen Wirklichkeit und sind aus ihr abstrahiert. Bei Kant dagegen sind die Kategorien des wissenschaftlichen Denkens nicht das Resultat einer Abstraktion von realen Dingen, sondern Denkformen, die das wissenschaftliche Bewußtsein an die in Raum und Zeit geordneten „Empfindungen" heranbringt, und mittels deren ein Weltbild konstruiert wird. Dort ist die Welt des Bewußtseins ein mehr oder minder getreues Abbild der Wirklichkeit — hier entsteht erst eine Welt für das Bewußtsein, die nach ganz bestimmten Methoden ausgebaut ist, eine Welt der „Erscheinungen".

Entsprechend diesen Anschauungen wird der Wahrheitsbegriff bei Kant einen ganz eigenartigen Sinn annehmen. Freilich findet sich auch bei ihm die hergebrachte Bestimmung der Wahrheit als der „Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt" [1], und umgekehrt ist falsch, was mit dem Gegenstand nicht übereinstimmt [2], aber diese „Namenserklärung der Wahrheit" [3] ist an sich nichtssagend. Der Begriff der „Erkenntnis" bedarf der Klärung, der Begriff des „Gegenstandes" macht in seiner Unbestimmtheit die Definition unbrauchbar, und außerdem fehlt jede Angabe eines Kriteriums für das Vorhandensein der geforderten „Übereinstimmung". Will man deshalb den Wahrheitsbegriff analysieren und auf seine Brauchbarkeit und Gültigkeit untersuchen, so wird man sich vorab über die in ihm enthaltenen Begriffselemente Rechenschaft geben müssen.

Von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Kantischen Wahrheitsbegriffes ist der von ihm eingeführte Unterschied zwischen dem Begriff des „Denkens" und dem des „Erkennens". Bereits in der Vorrede zur zweiten Auf-

---

[1] Vgl. *Kr. d. r. V. B* 236 196 f. 82 296 670 848.
[2] *A. a. O. B* 83. [3] *A. a. O. B* 82.

lage der *Kritik der reinen Vernunft*[1] wird auf diesen wichtigen Unterschied hingewiesen. Denken läßt sich alles, was widerspruchsfrei ist, denken läßt sich deshalb auch das „Ding an sich“, es ist ein logisch möglicher Gedanke. Dem Denken fehlt aber eine Bestimmung, die den Begriff des Erkennens charakterisiert: das Erkennen ist stets gegenständlich, ihm haftet eine Intention, eine Beziehung auf einen Gegenstand an. Im Gegensatz zum Denken ist beim Erkennen ein Gegenstand gegeben, von dem die Erkenntnis gilt, während manches logisch denkbar ist, dem kein Gegenstand entspricht. Wahrheit, im Sinne einer gültigen Erkenntnis, wird demnach auch nur dem Erkennen eignen, dem Denken nicht, hier fehlt ja jede Beziehung auf einen Gegenstand. Damit also ein Gedanke nicht bloßer Gedanke bleibe, muß ihm ein Etwas korrespondieren, auf das er angewandt wird; dieses sind nach Kantischer Auffassung die in Raum und Zeit geordneten „Empfindungen“, das Alogische; auf sie wird durch Vermittelung des zeitlichen Schemas, das die Kluft zwischen Anschauung und Verstand überbrücken soll, ein Verstandesbegriff angewandt. Durch den Begriff wird ein Gegenstand gedacht, durch die Anschauung wird das zur Bildung des Gegenstandes notwendig geforderte Material gegeben[2]; beides gehört notwendig zusammen, denn „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen einen Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. h. sie unter Begriffe zu bringen)“[3].

Den Inhalt des Erkennens charakterisiert die Beziehung auf Objekte, die Form desselben die Aktivität. Denn das Erkennen ist nicht ein bloßes Vorstellen. Der Verstand, „das

---

[1] *B* XXVI; vgl. 146 165 u. ö. [2] *A. a. O. B* 146.

[3] *A. a. O. B* 75; vgl. ferner *B* 194 f.: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt.“

Vermögen der Erkenntnisse“[1], ist spontan, er bringt das Mannigfaltige der Anschauungen in eine synthetische Einheit: „Wenn eine jede einzelne Vorstellung der anderen ganz fremd, gleichsam isoliert und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas als Erkenntnis entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist“[2]. Diese Verstandestätigkeit der Verknüpfung des Mannigfaltigen vollzieht sich im Urteil. Urteilen ist also kein bloßes Vorstellen, sondern ein aktives Verknüpfen von Vorstellungen. Erkenntnis ist somit nur im Urteil möglich[3], und dieses Urteil muß, soll es wirklich Erkenntnis verschaffen, die erste Bedingung alles Erkennens erfüllen: es muß gegenständlich sein. Ein wahres Urteil ist mithin nur das gegenständliche Urteil, und umgekehrt ist wahre Erkenntnis, Wahrheit, nur im Urteil[4].

Ein Vergleich zwischen der aristotelischen und der kantischen Auffassung ergibt, daß beide Denker als die Form, in der Wahrheitserkenntnis einzig möglich ist, das Urteil gelten lassen[5]. Analysiert man aber das zweite Element im Wahrheitsbegriff, den Begriff des „Gegenstandes“, so entfernen sich beide meilenweit voneinander. Der Gegenstandsbegriff ist das Entscheidende im Begriff der Wahrheit. Ist der Gegenstand, der im Urteil bestimmt wird, und mit dem dasselbe übereinstimmen soll, das Sein schlechthin, jenes unabhängig vom Denken gedachte, für sich bestehende, objektive Etwas — wie kann es dann vom Denken erfaßt werden? Es muß dem Denker irgendwie immanent werden. Ist es dann aber noch von ihm unabhängig? Wenn es sich aber im denkenden Bewußtsein abbildet, so scheint jedes Kriterium für die Wahrheit, die Übereinstimmung des Denkens mit dem objektiven Sein, zu schwinden, man kann ja nie an das Korrelat des Abbildes selbst heran[6]. Für Kant ist nun der „Gegenstand“ nicht

[1] *A. a. O. B* 137. [2] *A. a. O. B* 97. [3] *A. a. O. B* 94.

[4] Vgl. besonders *a. a. O. B* 350; *Proleg.* § 13, S. 69 (*Recl.*).

[5] Severin Aicher, *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles.* Sechstes Ergänzungsheft der Kantstudien, Berlin 1907, 136. — Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles,* Kempten und München 1911, 132.

[6] „Dieser bloßen Worterklärung [Wahrheit ist Übereinstimmung des Erkennens mit seinem Gegenstand] zufolge soll . . . mein Erkenntnis, um als

das Objekt im Sinne eines unabhängig existierenden Seins, vielmehr der Gegenstand der „Erscheinung“, eine in Raum und Zeit nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpfte und bestimmte Vorstellung[1]. In der bloßen Wahrnehmung haben wir ein in Raum und Zeit geordnetes Mannigfaltiges der Anschauung; dieses soll durch den Verstand geordnet und vereinheitlicht werden[2]. Der Gegenstand ist also nicht gegeben, wird vielmehr erst geschaffen. Er wird zum Gegenstand „für uns“, zum Gegenstand der „Erscheinung“. Anschauung und Denken vereinigen sich zur Hervorbringung des Gegenstandes der (wissenschaftlichen) „Erfahrung“. Der Gegenstand der Erscheinung steht im Gegensatz zu dem, wenn auch nicht erkennbaren, so doch logisch denkbaren Ding-an-sich. Über den Charakter des letzteren ist viel gestritten worden. Von der Realität eines unabhängig vom anschauenden und denkenden Bewußtsein existierenden Dinges war Kant selbst jedenfalls überzeugt. Es ist kein bloßes „Gerede“, daß Kant das unerkennbare Ding-an-sich stehen gelassen habe[3], er war von seiner Realität fest überzeugt, und weite Strecken seiner Kritik bleiben unverständlich, wenn man diese Realität preisgibt; man braucht etwa nur an Kants Stellungnahme zur „Empfindung“ zu denken[4].

---

wahr zu gelten, mit dem Objekt übereinstimmen. Nun kann ich aber das Objekt nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, dadurch daß ich es erkenne. Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Objekt außer mir und die Erkenntnis in mir ist, so kann ich immer doch nur beurteilen, ob meine Erkenntnis vom Objekt mit meiner Erkenntnis vom Objekt übereinstimme.“ Kant, *Logik* (Ausg. *K. Rosenkranz*, Leipzig 1838), 218.

[1] Vgl. *Kr. d. r. V. B* 522. — Die genauere Darlegung des Erkenntnisprozesses erübrigt sich hier.

[2] Das bekannte anschauliche Beispiel von dem durch die Sonne erwärmten Stein: *Proleg.* § 20, S. 81. — Vgl. die Definition der Kategorie: *Kr. d. r. V. B* 128.

[3] Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* [2], Berlin 1885, 518.

[4] S. Aicher, *a. a. O.* 84 ff. Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus* I (1876), 423 f. Nur das „Noumenon“ läßt Riehl als bloß problematisch, als Grenzbegriff, als rein negativen Begriff gelten, nicht das den Empfindungen entsprechende Korrelat, das Ding-an-sich. *A. a. O.* 439. Wir halten mit Riehl (*a. a. O.* 314 f.) an dem Sinn der Unterscheidung von Ding-an-sich — dem Grund der Erscheinung — und Noumenon — dem Ge-

In dem Gegenstande der Erfahrung, d. i. der wissenschaftlichen Erkenntnis, liegt mithin infolge des einen Momentes in ihm, der Empfindung, ein Hinweis auf eine unabhängige Realität. Nichts liegt Kant ferner als ein subjektiver Idealismus.

Die Kategorien sind Begriffe, „dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird“ [1]. Wenn nun die bekannten zwölf Kategorien die einzigen sind, die ein Bewußtsein, wie es der Wissenschaft zugrunde liegt, haben kann, wenn sie nicht bloß individuell-subjektive Denkformen, sondern überindividuellen Charakters sind, also in dem „Bewußtsein überhaupt“ [2] gründen, wenn in ihnen allein — wie die transzendentale Deduktion nachzuweisen sucht — die Möglichkeit wissenschaftlicher Erfahrung begründet ist — dann schwindet aller Subjektivismus: Der Gegenstand der Erscheinung ist kein subjektiver Schein, sondern objektiver Gegenstand der Erkenntnis. Das Urteil über den Gegenstand hat also objektive Gültigkeit, die ganz und gar verschieden ist von einem bloß subjektiven Fürwahrhalten, wie Kant in offenbarem Gegensatz zu Hume ausführt [3]. Die transzendentale Apperzeption begründet diese Objektivität des Erkennens; durch sie werden erst Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis möglich. „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unserem Vorstellungsvermögen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalte, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen, daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird“ [4]. Diese notwendige Verknüpfung der Vorstellungsinhalte ist keineswegs subjektiver Zwang, psychische Nötigung, vielmehr

---

genstand einer denkbaren intellektuellen Anschauung — fest und sehen in diesem Noumenon innerhalb der *Kr. d. r. V.* nur einen Grenzbegriff zur Einschränkung der Anmaßung der Sinnlichkeit; vgl. *Kr. d. r. V. B* 311; *Proleg.* § 57, S. 144 f.

[1] *Kr. d. r. V. B* 146. [2] Vgl. *Proleg.* § 20, S. 80.

[3] Vgl. *Kr. d. r. V. B* 142. [4] *A. a. O. B* 242 f.

ist z. B. die Wirkung mit der Ursache objektiv notwendig verknüpft[1]. Wie Erfahrung psychologisch zustande kommt, ist eine Frage für sich. Was sie gilt, wie subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben können[2], soll untersucht werden. Ohne diese zweite Frage ist jene erste niemals lösbar[3]. Der psychische Assoziationsmechanismus ist rein subjektiv-individuell, regelt sich zwar nach allgemeinen Gesetzen, die festzustellen Aufgabe der Psychologie ist, aber die Inhalte der assoziativen Verknüpfungen haben keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, sind vielmehr in verschie- Individuen verschieden. Dem Gegenstand der Erscheinung, den von der Naturwissenschaft bestimmten Objekten und ihren gegenseitigen Relationen kommen aber Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu. Diese Merkmale können sich mithin nicht aus der Psychologie herleiten lassen. Nicht also, wie psychologisch etwa der Kausalgedanke wird, ist das Problem Kants, sondern was er in der Wissenschaft gilt, kurz der Wahrheitswert des wissenschaftlichen Denkens ist mit der Frage nach den synthetischen Urteilen a priori als Problem aufgerollt. Wenn aber in der transzendentalen Deduktion der Beweis erbracht wird, daß die Kategorien die „Erfahrung“ erst ermöglichen, dann ist für Kant ihr objektiver Wert gewährleistet: „Die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen als Gegenständen einer möglichen Erfahrung“[4]. So allein wird wahre wissenschaftliche Erkenntnis möglich. Denn die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die dieser nach Kantischer Voraussetzung eignen muß[5], wird — nach der bekannten Grundvoraussetzung Kants, die überall als Motiv seines Denkens zutage tritt — nur dadurch möglich, daß a priori ihre Gesetze die „Erfahrung“ erst begründen. Weil das denkende, Wissenschaft schaffende Bewußtsein der Natur, der Erscheinungswelt,

---

[1] Vgl. *a. a. O. B* 168; *Kr. d. pr. V.* 61 ff.; *Proleg.* Einl. S. 34 f.; § 27, S. 91 ff.

[2] Vgl. *Kr. d. r. V. B* 122. [3] Vgl. *Proleg.* § 21 a, S. 84.

[4] *Proleg.* § 17, S. 76.

[5] *Metaph. Anfangsgründe der Naturwiss. Akad. Ausg.* IV, 468.

die Gesetze vorschreibt[1], deshalb abstrahiert es sie in der Reflexion über die Natur aus dieser heraus. Eine Welt strenger Gesetzmäßigkeit ersteht vor dem geistigen Auge des Philosophen. Das Kausalgesetz, jenes Grundgesetz aller Naturwissenschaft, ist kein „leerer Wahn“ [2], wie Hume letzthin statuieren muß, es hat objektive Gültigkeit: es ist objektiv wahr, daß in der Natur ein Kausalzusammenhang besteht. —

Die beiden Begriffe des „Erkennens“ und des „Gegenstandes“ dürften jetzt genügend geklärt sein. Wahrheit eignet dem Erkennen, wenn beide übereinstimmen. Die erwähnte Schwierigkeit, daß man immer nur ein Erkennen mit einem Erkennen, Abbild mit Abbild vergleichen könne, löst sich durch Kants Gegenstandsbegriff: Ist der Gegenstand vom Denken erzeugt, so ist die Erkenntnis wahr, wenn er in der richtigen Weise erzeugt ist.

Doch damit ist das Problem nur auf andere hinausgeschoben: Welches ist das Kriterium der Wahrheit? Das ist der eigentliche Sinn der Frage „Was ist Wahrheit?“, wie Kant richtig bemerkt[3]. Ein allgemeines materiales Kriterium lehnt Kant mit Recht ab. Denn fragt man nach einem solchen, so will man ein Kriterium, das für jede Erkenntnis gilt, abgesehen von dem jeweiligen Erkenntnisinhalt. Nun soll das materiale Kriterium aber doch gerade den Inhalt betreffen. Ein für jede Erkenntnis geltendes, materiales Wahrheitskriterium ist also ein Widerspruch; man will ein Wahrheitskriterium und abstrahiert gerade von dem, wofür man einen Prüfstein finden möchte[4].

Abstrahiert man jedoch von dem Inhalt der Erkenntnis und fragt nach einem allgemeinen formalen Kriterium, so hat die Frage einen logisch zulässigen Sinn. In den logischen Denkgesetzen findet man dasselbe[5], nach Kants Aufzählung[6] in dem Satz vom Widerspruch, „durch welchen die innere

---

[1] Vgl. *Kr. d. r. V. B* 159 163; *Proleg.* § 36, S. 102; *Kr. d. Urteilskr.* § 70, S. 269 (*Recl.*). [2] Vgl. *Kr. d. r. V. B* 20.
[3] *Logik* 218. [4] Vgl. *Kr. d. r. V. B* 83; *Logik* 219.
[5] *Kr. d. r. V. B* 83 f. [6] *Logik* 220 ff.

Möglichkeit eines Erkenntnisses für problematische Urteile bestimmt ist"; vom zureichenden Grunde, „auf welchem die (logische) Wirklichkeit einer Erkenntnis beruht", und der für assertorische Urteile in Betracht kommt; vom ausschließenden Dritten, „worauf sich die (logische) Notwendigkeit eines Erkenntnisses gründet, — daß notwendig so und nicht anders geurteilt werden müsse, d. i. daß das Gegenteil falsch sei — für apodiktische Urteile". Aber diese Kriterien sind unzureichend. Mag auch das Denken sich genau nach diesen logischen Normen vollziehen, mit dem Gegenstande braucht es deshalb noch nicht übereinzustimmen. Wohl ist ein logisch richtiges Denken die unbedingte Voraussetzung für ein wahres, mit dem Objekt übereinstimmendes Denken, aber es allein garantiert die Wahrheit noch nicht [1]. Daraus ergibt sich, daß analytische Urteile, deren Prinzip der Satz vom Widerspruch ist, nicht eigentlich Wahrheit enthalten können; über den Subjektsbegriff machen sie eine Aussage, noch nicht über den Gegenstand. Zwar ist der Satz vom Widerspruch ein „negatives Kriterium aller Wahrheit" [2], aber zum „Bestimmungsgrund der Wahrheit" [3] kann er nicht werden. Wahrheit, Übereinstimmung mit einem Objekt, eignet nur dem gegenständlichen, synthetischen Urteil, das freilich auch mit dem Satz des Widerspruches als einem negativen Wahrheitskriterium in Einklang stehen muß [4]. Die formale Logik allein ist also nicht imstande, ein genügendes Wahrheitskriterium zu bieten [5], wohl dagegen die sog. transzendentale Logik. Jene hat nur die Form des Denkens zum Gegenstand, diese dagegen bestimmt Ursprung, Umfang und objektive Gültigkeit der apriorischen Erkenntnis; ihr erster Teil ist die transzendentale Analytik, die „Logik der Wahrheit", ihr zweiter die transzendentale Dialektik, die „Logik des Scheines". Sie ist nicht rein formal, sie läßt uns Gegenstände a priori denken, vermittelt deshalb auch Wahrheit [6]. Die transzendentale Analytik löst ihr Pro-

[1] *Kr. d. r. V. B* 84. [2] *A. a. O. B* 190. [3] *A. a. O. B* 191.

[4] Vgl. *a. a. O. B* 189—191. [5] Vgl. *a. a. O.* 85.

[6] *A. a. O. B* 79 ff. — Eine gute Besprechung der Kantischen Logik bei Jos. Geyser, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre,* Münster 1909, 103 ff.

blem, die Frage, wie man Gegenstände a priori denken könne, dadurch, daß sie die „Gegenstände“ nach bestimmten Methoden a priori geschaffen sein läßt. „Diese Verstandesregeln sind nicht allein a priori wahr, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. h. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten, dadurch, daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung (als des Inbegriffs aller Erkenntnisse, darin uns Objekte gegeben werden mögen) in sich enthalten“ [1]. Das wissenschaftliche Bewußtsein erkennt seine Gegenstände, indem es sie in bestimmten Methoden gestaltet und selbsttätig mittels der Kategorien sich die Welt der Erscheinungen, seine wissenschaftliche Welt konstruiert, denn „nur das sieht die Vernunft ein, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ [2]. Wenn aber der Verstand selbst das Sein der Erscheinung schafft, dann müssen sich in dem Sein die Gesetze finden, die er in es hineingelegt hat. Denken und Sein müssen also übereinstimmen. Diese Übereinstimmung ist eben dadurch möglich, daß das Sein sich nach dem Denken richtet, nicht umgekehrt [3]. Wahrheit ist vorhanden, wenn dem Urteil objektive Gültigkeit zukommt, und diese ist gegeben, wenn die „Kategorien“ in richtiger Weise auf die „Empfindungen“ angewandt werden. Daher setzt denn auch Kant die „objektive Realität“ mit der „transzendentalen Wahrheit“ gleich [4]. Nur eine mögliche Erfahrung kann dem Erkennen diese objektive Realität verschaffen. Da aber Erfahrung ihrerseits nur dadurch möglich ist, daß der Gegenstand in den Kategorien gebildet wird, so besteht die Wahrheit in der allgemeinen Beziehung auf eine mögliche Erfahrung [5]: „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht“ [6]. Die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit löst sich jetzt leicht. Da-

[1] *Kr. d. r. V. B* 296.

[2] Vorr. zur zweit. Aufl. der *Kr. d. r. V.* XIII.

[3] Hierzu die charakteristischen Ausführungen der Vorr. zur zweiten Aufl. der *Kr. d. r. V.* XVI ff.

[4] *Kr. d. r. V. B* 269. [5] *A. a. O. B* 194—196.

[6] *A. a. O. B* 185. — Vgl. Aicher, *a. a. O.* 135.

durch, daß der Gegenstand der Erfahrung nach apriorischen Normen geschaffen ist, erhält die Erfahrung selbst den Charakter der Notwendigkeit, denn diese gehört zum Begriff der Kategorie[1]. Objektiv gültig, d. h. wahr ist die Folge zweier Vorstellungen dann, wenn eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist[2]. Dieser Charakter der Notwendigkeit unterscheidet die bloß subjektive Vorstellungsverknüpfung von der objektiven Verbindung des Mannigfaltigen zu einem objektiven Gegenstand der Erscheinung[3]. In den *Prolegomena* nennt Kant die „allgemeinen und notwendigen Gesetze" die Kriterien der Wahrheit. Weil diese Gesetze die Erfahrung erst ermöglichen, deshalb unterscheidet sich die Erscheinung vom subjektiven Schein[4]. Fehlt der Charakter der Notwendigkeit, so fehlt auch die objektive Gültigkeit oder Wahrheit. Bedenkt man nun, daß die Gesetze, nach denen der Gegenstand der Erscheinung gebildet ist, und die ihm eine objektive Notwendigkeit mitteilen, nicht nur Gesetze eines Einzelbewußtseins, sondern des wissenschaftlichen Denkens überhaupt sind, so wird man in dieser Notwendigkeit nicht einen subjektiven Zwang, sondern ein Wahrheitskriterium erkennen, das für die Wissenschaft überhaupt gilt[5]. Allerdings ist es kaum einzusehen, wie Kant für den Irrtum noch eine Erklärung finden kann. Er kann die Lösung nur in dem unbemerkten Einfluß

[1] *Kr. d. r. V. B* 168. [2] *A. a. O. B* 243.

[3] „Man sieht bald, daß ... Erscheinung, im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht." *A. a. O. B* 236.

[4] *Proleg* Anh. S. 166.

[5] Sentroul zeigt (*a. a. O.* 141—143), daß die allgemeine Übereinstimmung der Menschheit, die eben auf der Tatsache beruht, daß alle in den gleichen Kategorien, nach denselben Gesetzen denken, ein zweites Wahrheitskriterium für Kant sei, das sich der Evidenz, dem Bewußtsein von der Notwendigkeit der Vorstellungsverbindung, als dem ersten Wahrheitskriterium, ergänzend beigeselle. Wir möchten jedoch nicht von einem neuen Kriterium sprechen, weil das von Sentroul als zweites Kriterium bezeichnete nur eine notwendige Folge aus dem ersten ist, entsprechend dem Kantischen Gedanken, daß die Allgemeingültigkeit eine Folge der Notwendigkeit sei.

sehen, den die Sinnlichkeit, die zur Erkenntnis notwendig ist, auf den Verstand ausübt. So notwendig die sinnliche Anschauung zum Zustandekommen der Wahrheitserkenntnis ist, so sehr kann sie dieselbe auch verdunkeln, sie ist ja das Alogische[1].

Der Wahrheitsbegriff Kants ist somit trotz der Beibehaltung der alten Formel ein neuer. Man spricht mit Recht von einem doppelten Wahrheitsbegriff bei Kant[2]. Der eine bezeichnet die Übereinstimmung des Urteils mit den objektivierenden Normen des Allgemeinbewußtseins, der andere die Übereinstimmung des Urteils mit dem objektiven Gegenstand. Doch sind beide Definitionen einander nicht entgegengesetzt, die erste macht vielmehr die zweite erst möglich: Übereinstimmung von Denken und Sein ist erst dann — wie Kant gezeigt zu haben glaubt — möglich, wenn das „Sein" in den Kategorien gebildet ist. Man kann deshalb die Wahrheit im Kantischen Sinne auch bezeichnen als Übereinstimmung des Erkennens mit sich selbst, darf aber nie vergessen, daß nach Kants positiver Anschauung in jeder Erkenntnis nicht bloß ein apriorisches Moment — die Form — sondern auch ein aposteriorischer Faktor, der auf eine Realität hinweist — die Materie — gegeben ist. Erst J. G. Fichte konstruiert auch den Inhalt des Denkens aus diesem selbst. Da ferner die Schöpfung des Gegenstandes nach den Normen des allgemeinen und in diesem Sinne überindividuellen Bewußtseins erfolgt, und die Beurteilung dieses Gegenstandes stets Sache des Einzelbewußtseins bleibt, so kann man mit Windelband[3] sagen: „Wahrheit für den subjektiven Geist ist Übereinstimmung der individuellen mit der überindividuellen Vorstellung." —

Das Grundlegende aber und das historisch Bedeutsamste an dem Kantischen Wahrheitsbegriff ist die Umbildung des Gegenstandsbegriffes: Das Erkennen soll mit sich selbst, mit seinen eigenen Normen übereinstimmen. Der „Gegen-

---

[1] *Kr. d. r. V. B* 351 Anm.; *Logik* 222 ff.

[2] Sentroul, *a. a. O.* 122 ff.

[3] *Die Geschichte der neueren Philosophie* II[2], Leipzig 1899, 80. — Man vgl. auch Aicher, *a. a. O.* 135 f.

stand" ist also eine Norm, eine „Regel", die Norm des Allgemeinbewußtseins. Die Abbildtheorie in jeder Form ist damit gefallen[1]. Damit haben wir zugleich das tiefste Motiv des Kantischen Denkens erfaßt: Kant will den normativen, gesetzgebenden Charakter des Bewußtseins in helles Licht rücken. Dadurch, daß ein überindividuelles, d. h. ein für jeden denkenden Verstand, für das wissenschaftliche Denken geltendes Gesetz nachgewiesen ist, erhält die Wissenschaft ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit oder — in Kantischer Terminologie — sind synthetische Urteile a priori möglich. Diese Wahrheitsnorm legt aber zugleich die Grenzen der Wahrheitserkenntnis fest. Wie durch diese Norm allein Wahrheitswerte in der Wissenschaft oder „Erfahrung" möglich sind, so gilt sie auch nur für den Bereich der „Erfahrung", bei Kant für die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft. Über die Erscheinungen hinaus verlieren die Kategorien ihren Sinn[2].

Ist Wahrheit aber nichts anderes als die Übereinstimmung mit einer allgemeingültigen und notwendigen Norm, so wird überall da Wahrheit sein, wo sich eine solche Norm findet — zwar nicht Erkenntnis, denn diese verlangt ja außer der Norm noch einen anschaulichen Inhalt. Der Begriff der Wahrheit ist also weiter als der der Erkenntnis, denn Wahrheit im Sinne Kants bedeutet ja Übereinstimmung mit einer Norm, wo immer diese Norm sich finden möge. Also gibt es auch eine ethische und eine ästhetische Wahrheit, und der Geltungswert dieser Wahrheit ist auf ihrem Gebiet derselbe wie derjenige der theoretischen auf dem ihrigen: Neben die theoretische Wissenschaft tritt gleichberechtigt die Ethik und die Ästhetik[3].

Die Betonung der Norm, des Gesetzes, das allein Objektivität bewirken kann und aus den Zufälligkeiten des subjektiv Individuellen zum Allgemeingültigen führt, findet sich in der

---

[1] Vgl. W. Windelband, *Immanuel Kant. Praeludien*[3], Tübingen 1907, 157 ff. [2] Vgl. bes. *Kr. d. r. V. B* 294 ff.

[3] Darauf hat besonders Windelband wiederholt nachdrücklich hingewiesen; vgl. *Die Gesch. d. neueren Philos.* II[2], 123; *Praeludien*[3] 162; *Nach hundert Jahren,* Kantstudien IX (1904), 7 ff.

Kritik der praktischen Vernunft wieder. Eine streng notwendige und allgemein geltende Norm soll auch für das sittliche Handeln gefunden werden. Auch hier waltet die Voraussetzung, daß Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit nur aus dem Verstand stammen könne. Daher werden alle material-empirischen Moralprinzipien und zumal das der Glückseligheit, die den Quell aller materialen Prinzipien bildet[1], abgelehnt; denn sie alle können keine notwendige normative Geltung beanspruchen, „die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objektive aus Gründen a priori“[2]. Das oberste Gesetz der Sittlichkeit muß rein formal sein, denn nur ein solches kann a priori die praktische Vernunft bestimmen[3]; eben deshalb gilt es aber auch notwendig und für jedes sittliche Bewußtsein. Auch die reinen praktischen Normen sind wie die theoretischen als solche erkennbar an der Notwendigkeit, mit der sie sich geltend machen[4]. Wie im Reich des theoretischen Erkennens eine allgemeine Norm für die Wahrheit der Erkenntnis sich finden läßt, so im Reich des Sittlichen eine alle bindende Regel für das sittliche Tun, die ebensowenig etwas bloß Individuelles ist wie die überindividuellen Bewußtseinsnormen der transzendentalen Apperzeption; und wie diese nur dadurch Objektivität, d. h. allgemeine Geltung, begründen können, daß sie in einem Bewußtsein überhaupt wurzeln, so die sittliche Norm ebenfalls nur dadurch, daß sie für jedermann Geltung hat, „der Vernunft und Willen hat“[5].

Wie in der *Kritik der reinen Vernunft* die Tatsache der Wissenschaft vorausgesetzt ist, so in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Tatsache, das „Faktum“ der Autonomie[6]. Voraussetzung für diese ist aber die Freiheit. Sie bildet deshalb ein „Postulat der praktischen Vernunft“. Die beiden andern Postulate, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes, sind, obzwar nicht „Bedingungen des moralischen Gesetzes“, wie

---

[1] *Kr. d. pr. V.* 24 f. (*Recl.*). [2] *A. a. O.* 30; vgl. 29 ff.; 42 ff.
[3] *A. a. O.* 78. [4] *A. a. O.* 35.
[5] *A. a. O.* 44; vgl. die Definition des Gesetzes *a. a. O.* 21.
[6] Vgl. z. B. *a. a. O.* 37 51 u. ö.

die Freiheit, doch zur Realisierung des höchsten Gutes notwendig [1].

Freiheit, Gott und Unsterblichkeit sind aber keineswegs Erkenntnisse, sie sind nicht Objekte des theoretischen Wissens, sondern des praktischen Vernunftglaubens. Das Erkennen geht, wie schon ausgeführt, nicht über die Erscheinungswelt hinaus, die Schlüsse der „Vernunft“ bewirken nur einen, freilich unvermeidlichen, transzendentalen Schein. Aber die „Antinomie der Vernunft“ ist doch „die wohltätigste Verirrung, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen“ [2]. Diesen Schlüssel bietet eben die Ethik. Der kategorische Imperativ tritt an jedes vernünftige Wesen mit einem unbedingten „Du sollst!“ heran. Dieses unbedingte Pflichtgebot läßt an die — theoretisch nur denkbare — Freiheit glauben [3]. Das praktische Gesetz „gebietet“ ferner die Existenz des höchsten Gutes, daher sind Unsterblichkeit und Gottes Dasein praktisch notwendig [4]. So wird durch die praktische Vernunft die Realität der Freiheit, der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes postuliert, aber ohne daß dadurch, wie Kant wieder und wieder betont, die Spekulation irgendwie erweitert würde. Eine rationelle Metaphysik ist für Kant für immer abgetan. Die Postulate erwachsen auf ganz anderem Boden als die theoretischen Erkenntnisse, sie haben ein Geltungs- und Wahrheitsgebiet für sich und sind keineswegs Philosopheme des theoretischen Denkens [5]. Wer an die Unbedingtheit des Pflichtgebotes glaubt, wer von dem praktischen Vernunftglauben an die Notwendigkeit der Realisierung des höchsten Gutes aus sittlichen Interessen durchdrungen ist, der muß auch glauben an Freiheit, Unsterblichkeit und Gott.

Damit sind für Kant die ideellen Güter gerettet. Von ihrer Realität können wir ebenso überzeugt sein, wie von der

[1] Eine weitere Ausführung der bekannten Kantischen Anschauungen erübrigt sich; das Vorstehende war notwendig zum Verständnis des Folgenden. — Vgl. *a. a. O.* 2. [2] *A. a. O.* 130.

[3] Vgl. z. B. *a. a. O.* 34 ff. [4] *A. a. O.* 146 ff.

[5] Vgl. *a. a. O.* bes. 161. Die Betonung dieses Gedankens kehrt an zahllosen Stellen der *Kr. d. pr. V.* wieder; vgl. z. B. 2 f. 67 f. 114 usw.

Wahrheit der Resultate der Wissenschaft -- aber aus ganz anderen Gründen, aus sittlichen, nicht aus theoretischen Erwägungen. Die Postulate sind nicht etwa Hypothesen, die einen Tatbestand ursächlich erklären sollen, sie haben nur Geltung für die praktische Vernunft[1]. Gott ist nicht die oberste Ursache, aus der sich etwa die Zweckmäßigkeit in der Welt erklären läßt, der Gottesbegriff gehört in die Moral, nicht in die Naturwissenschaft[2], er ist notwendig, soll die sittliche Ordnung verwirklicht, das höchste Gut realisiert werden.

Aber dennoch sind die Postulate keine bloß subjektiven Annahmen im praktischen Interesse. Sie sind zwar nicht Gegenstand des Wissens, sondern des Vernunftglaubens. Als Gegenstände dieses allgemeinen und im sittlichen Interesse notwendigen Glaubens kommt ihnen Realität zu. Die Postulate sind mehr als ein bloß subjektives Wünschen — das wäre reinste Willkür — sie sind ein „Vernunftbedürfnis", welches „aus einem objektiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetz" entspringt[3]. Wer ein sittliches Wesen sein will, eine strenge Pflicht für jeden, der muß an die Realität dieser Postulate glauben, wer von der Tatsache einer sittlichen Ordnung durchdrungen ist, der muß auch überzeugt sein von der Realität der durch diese Ordnung notwendig werdenden Postulate. Das Sittengesetz ist allgemeingültig und notwendig. Aus ihm glaubt Kant die Postulate ableiten zu können, auch sie sind allgemeingültig und notwendig. Obgleich sie nur Geltung haben im praktischen Gebrauch, haben sie auf diesem Gebiete doch „unbezweifelte Realität"[4]. —

Ist die Wahrheit eine Norm, dann kann es auch im Bereich des Ästhetischen Wahrheit geben, insofern auch hier allgemeingültige und notwendige Normen nachweisbar sind. Selbst in diesem Gebiet des scheinbar Individuellsten sucht Kant nach einer apriorischen Norm. Auf Gründen a priori muß das Geschmacksurteil beruhen[5], auch im Reiche des

[1] Vgl. *a. a. O.* 11 Anm.; 170 f. [2] *A. a. O.* 166 ff.

[3] *A. a. O.* 172 Anm.

[4] Vgl. *a. a. O.* 59 f., wo dies von der Freiheit gesagt ist; vgl. auch 114 127 164 167 171 ff. [5] Vgl. *Kr. d. Urteilskr.* 66 ff. (*Recl.*).

Schönen gibt es ein allgemeingültiges, normatives Bewußtsein, mit dem das ästhetische Urteil übereinstimmen soll, und das den Grund abgibt für die Möglichkeit einer allgemeinen Mitteilbarkeit des ästhetischen Urteilens. —

Das Resultat unserer Ausführungen ist dieses, daß für Kant alles wahr ist, was mit einer allgemeingültigen Norm übereinstimmt. Wenn wir vom ästhetischen Gebiete absehen, so finden wir eine Norm im theoretischen Denken und im sittlichen Wollen. Jene schafft die Gegenstände der Erkenntnis, diese schreibt uns ein allgemeingültiges Gesetz vor, das nach Kantischer Anschauung nur dann in seinem ganzen Umfang zur Geltung kommt, wenn den drei Postulaten eine „unbezweifelte Realität" zukommt. Und doch kann man bei Kant nicht von einer doppelten Wahrheit reden, denn er trennt ja die Gebiete scharf. Wenn im ausgehenden Mittelalter und in der Renaissance von einer doppelten Wahrheit gesprochen wurde, wenn etwas für wahr in der Theologie und für falsch in der Philosophie gelten konnte — eine Anschauung, die übrigens auch in der Gegenwart wieder Anhänger gefunden hat — so hat das Kantische Wahrheitsproblem deshalb mit diesen Versuchen nicht das geringste gemein, weil Kant der theoretischen Vernunft gar nicht das Recht gibt, über die metaphysichen Probleme etwas auszumachen, diese vielmehr in die Moral verweist. Peinliche Trennung der Gebiete und des Geltungsbereiches war Kants Bestreben.

Das Hauptverdienst Kants besteht in der Schaffung der transzendentalen Methode. Kant hat darauf hingewiesen, wie viele und verschiedenartige Voraussetzungen in dem wissenschaftlichen Denken liegen. Wissenschaft ist nur möglich, wenn bestimmte Begriffe und methodische Grundsätze a priori zugrunde gelegt werden. Die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein besagt also nicht mehr die Übereinstimmung des individuellen Denkens mit einem von diesem Denken unabhängigen Gegenstande, sondern das „Denken" bedeutet das Denken in der Wissenschaft und das „Sein" ist die „Erfahrung" im speziell Kantischen Sinne, das Sein, wie es die Wissenschaft in stetem Fortschritt methodisch mehr und mehr bestimmt.

Die Theorie, nach der die Wahrheit ein Abbild der Wirklichkeit ist, hat Kant aufgegeben, und seine Schüler betonen immer wieder, daß die Wahrheit eine spontane Schöpfung des menschlichen Geistes sei. Das Sein der Wissenschaft ist nicht mehr gegeben, sondern aufgegeben, wie besonders die Marburger Kantschule stark betont.

Freilich, darüber kann kein berechtigter Zweifel herrschen, daß Kant selbst den transzendental-logischen Gedanken nicht so scharf und so einseitig hervorgekehrt hat, wie seine heutigen Anhänger. Aber es bleibt doch ein Verdienst von A. Riehl und H. Cohen, gegenüber der einseitig psychologischen und anthropologischen Interpretation der Kantischen Schriften, die sicher Kant nicht gerecht wird und die logische Eigenart des Problems verkennt, die transzendentale Seite der Kantischen Frage mehr in den Vordergrund gerückt zu haben. Das *a priori* ist nicht psychologisch zu fassen, sondern erkenntnistheoretisch. Es bedeutet nicht das psychologisch Frühere, in welcher Form man immer es fassen möge, sondern das erkenntnistheoretisch Ursprüngliche [1]. Kant hat seinem Problem sehr oft eine psychologische Färbung gegeben — nur eine künstliche Exegese kann das bestreiten — aber der Sinn seines Problems ist nicht der psychologische, sondern der erkenntnistheoretisch-methodologische — das wird ebensowenig bezweifelt werden können [2].

Auf diese Grundfrage, wie Wissenschaft möglich sei, hingewiesen zu haben, bleibt — man mag sich zu der Kantischen Lösung stellen, wie man will, — das Verdienst Kants. Heute bezweifeln wir ebensowenig, wie Kant, das Faktum der Wissenschaft; die Frage nach ihrer Möglichkeit, ihren Methoden, ihrer Gewißheit und Leistungsfähigkeit aber ist und bleibt auch heute noch eine der wichtigsten Aufgaben der philosophischen Erkenntnislehre, die den Einzelwissenschaften gegenüber eine

---

[1] Vgl. Al. Riehl, *Der philos. Kritiz.* I (1876), 295 ff.; Al. Riehl, *Anfänge des Kritizismus. Methodologisches aus Kant.* Kantstudien IX (1904), 503. (Zu dem letztgenannten Aufsatz Riehls vgl. Aicher, *a. a. O.* 98 Anm.) Al. Riehl, *Logik und Erkenntnistheorie*, in: Paul Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart* I, 6 (1907), 89 f. H. Cohen, *a. a. O.* bes. 198 ff., wo die verschiedenen Bedeutungen des a priori erörtert werden.

[2] Vgl. z. B. Aicher, *a. a. O.* 83 103 ff. Sentroul, *a. a. O.* 127 ff.

selbständige Aufgabe hat, aber doch in engster Verbindung mit ihnen steht.

Mit der transszendental-logischen Deutung Kants wird die Frage der Erkenntnistheorie eine weitere. Denn diese prüft nicht mehr bloß das individuelle Erkennen auf seine Quellen, seine Tragweite und seine Gewißheit, sie untersucht ein allgemeineres Problem, indem sie das Denken schlechthin, so wie es als Organ der Wissenschaft überhaupt fungiert, zum Gegenstand ihrer Erörterungen macht. Die individuelle Erkenntnis wird zu einem Einzelproblem innerhalb dieses Gesamtproblems. Das erkennende Subjekt ist nicht mehr das Individuum, sondern das Bewußtsein überhaupt, d. h. die Abstraktion aller Begriffe, Methoden, Grundsätze, die notwendig von den Einzelwissenschaften vorausgesetzt werden müssen, die in diesem Sinne a priori sind. Man kann dieses Bewußtsein den „idealen Träger“ alles wissenschaftlichen Denkens nennen [1]. Der Wahrheitsbegriff hat jetzt einen weiteren Umfang: nicht mehr bloß die Übereinstimmung meines Denkens mit seinem Gegenstand steht zur Frage, sondern die Übereinstimmung des wissenschaftlichen Denkens mit der „Erfahrung“, d. h. die Übereinstimmung der Resultate der Einzelwissenschaften mit den a priori, allgemeingültigen und notwendigen Normen, die als Voraussetzung jeder Wissenschaft gelten. Die Lösung dieser Frage ist die, daß das Denken nur dann zu sicheren Resultaten gelangt, wenn es bestimmte Methoden zugrunde legt.

Wird der Sinn der Kantischen Frage so verstanden, so leuchtet ein, daß bei aller Anerkennung der transzendentalen Methode doch ein erheblicher Fortschritt über Kant hinaus denkbar und notwendig ist. So will O. Külpe [2] die transzendentale Methode auch auf die empirischen, nicht bloß auf die apriorischen Wissenschaften ausgedehnt wissen, und er kommt sogar zu einer Bestimmung von Realem, das sich in dem bloßen Wahrnehmungsinhalt nicht erschöpft — ein großer Schritt über Kant

---

[1] Vgl. den sehr instruktiven Aufsatz von W. Switalski, *Probleme der Begriffsbildung.* Philos. Jahrb. Bd. 25 (1912), 67—84 und die dort benutzte Literatur.

[2] *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft,* Leipzig 1910, 7 ff.; *Die Realisierung* I Leipzig 1912.

hinaus. Die Windelband-Rickertsche Kulturphilosophie wendet die transzendentale Methode auch auf die sog. Kulturwissenschaften an, indem sie die gesamte Kultur auf die ihr zugrunde liegenden Werte untersucht [1], und der „Kritik der Naturforschung" tritt eine „Kritik der Kulturforschung" selbständig und gleichberechtigt zur Seite [2]. —

Durch die starke Betonung der Selbständigkeit und des Eigenwertes der logischen Normen überwindet Kant den Psychologismus [3]. Die neuere gegenständliche Logik findet deshalb an Kant einen Verbündeten, mögen die Unterschiede in Einzelfragen auch bedeutend sein [4]. Die Wahrheit bleibt bei Kant durchaus objektiv und allgemeingültig. Aber es ist einseitig und nur durch die bestimmten historischen Verhältnisse, die Kant antraf, erklärlich, wenn nur eine apriorische Wissenschaft und nur eine rein apriorische Philosophie als wahre Wissenschaft und wahre Philosophie betrachtet wird. Eine apriorische Metaphysik ist allerdings unmöglich und von Kant für immer abgetan, aber es ist auch, wie eine aposteriorische Wissenschaft, eine aposteriorische Metaphysik denkbar, die auf bestimmten Erfahrungsresultaten aufbauen muß. Soll sie möglich sein, so muß die Frage nach einem Realen kritisch untersucht und die Geltung des Kausalgedankens auch über die immanente Erfahrung hinaus kritisch erwiesen werden [5]. Auf die Möglichkeit der Bestimmung eines Realen und die in dieser Frage schwebenden Kontroversen zwischen den einzelnen philosophischen Systemen, namentlich auf die Ausführungen des „Idealismus" [6] kann hier nicht eingegangen werden. Wird

[1] Vgl. bes. W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus,* Heidelberg 1910; H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* Tübingen 1896—1902; H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [2], Tübingen 1910; H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie,* Kantstudien XIV (1909) 169 ff.

[2] Vgl. Windelband, *a. a. O.* 11 f.

[3] Einen gelegentlichen Anklang an Psychologismus weist jedoch Geyser nach. *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre* 95.

[4] Vgl. Geyser, *a. a. O.* 93—108.

[5] Vgl. Cl. Baeumker, *Immanuel Kant,* Hochland I, Februar 1904, 586 f.

[6] Vgl. namentlich H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis,* Freiburg 1892, eine Schrift, die sich nicht sowohl gegen den Realismus der Einzel-

sie aber, wie in dem „kritischen Realismus" der Gegenwart, als möglich anerkannt[1], dann ist prinzipiell die Schwierigkeit, die in der Anwendung der Kausalität auch auf ein der Erfahrungswelt transzendentes Sein besteht, behoben. Die Metaphysik, die sich als Resultat dieser Methode ergibt, bleibt aposteriorisch.

Aber noch an einem anderen Punkte weist die Kantische Philosophie über sich selbst hinaus. Schon J. G. Fichte genügt das ideale „Bewußtsein überhaupt" nicht. Als Träger des a priori setzt er ein metaphysisches Ich. Insofern ist der Fichtesche Gedanke berechtigt, als nur das als Objekt der Wissenschaft gelten kann, was von dem wissenschaftlichen Bewußtsein in dessen Normen gedacht ist — das ist nur eine deutlichere Prägung des Kantischen Grundgedankens. Aber wenn auch alles „Sein" in diesen Kategorien gedacht werden muß, so erschöpft es sich doch nicht in ihnen. Gerade hier drängt sich das Problem der Realität wieder auf. Gewiß muß auch das Reale Gegenstand des wissenschaftlichen Bewußtseins werden, soll es sich in wissenschaftliche Kategorien fassen lassen, sonst könnten ja keine wissenschaftlich gültigen Bestimmungen über dasselbe getroffen werden, aber es braucht in diesen Bestimmungen nicht aufzugehen. Eine volle Erkenntnis dieses Realen wird nie erreicht werden können, ein adäquates Abbild kann die Idealaufgabe der Wissenschaft bleiben, die „subjektiven" und „objektiven" Faktoren zu trennen, die Begriffe und methodologischen Hilfsmittel von dem Gegenstand ganz zu sondern, bleibt eine stets gestellte Aufgabe, die nur annähernd gelöst werden wird. Die Wissenschaft schafft den Gegenstand durch ihre Begriffe, faßt ihn deshalb auch nur soweit er sich in denselben begreifen läßt; ihr Ideal, die Erkennbarkeit des „Dinges an sich" ist ein stets gestecktes Ziel. — Auch der andere Gedanke Fichtes hat Berechtigung, daß ein bloß ideales Bewußtsein überhaupt unzureichend sei. Es

wissenschaften, die sich mit Inhalten, die dem „Bewußtsein überhaupt" immanent sind, beschäftigen, sondern gegen den „kritischen Realismus" wendet.

[1] Einen mehr nach der psychologischen, als nach der erkenntniskritischen Seite hin gerichteten Versuch zur Lösung des Realitätsproblems liefert H. Ostler, *Die Realität der Außenwelt,* Paderborn 1912.

muß zuletzt, wie Switalski andeutet[1], auf ein reales Bewußtsein überhaupt zurückgegangen werden, in dem die ewig gültigen Normen alles Erkennens wurzeln. Für Kant ist dieses Zurückgreifen auf eine Urvernunft unmöglich, für den, dem das Realitätsproblem ein Problem ist, das der wissenschaftlichen Bearbeitung fruchtbare Ziele in Aussicht zu stellen verspricht, ist es eine prinzipielle Aufgabe, da er die Realität des wissenschaftlichen Denkens selbst und dies von ihm bestimmte Reale auch durch eine Realität zu erklären trachtet. Das ist aber zugleich auch ein Scheidepunkt der philosophisch-wissenschaftlichen Richtungen. H. Cohen bemerkt sehr treffend[2], dem Realismus der „Metaphysik“ seien die letzten Voraussetzungen der Wahrheit und der Wissenschaft „absolute Grundlagen, so im Sein, wie im Denken, im Geiste, gegeben; während sie für den „Idealismus“ nur „Gefüge von Bedingungen“ seien, „die auf vorausgesetzten Grundlegungen sich erheben“. Man kann die Gegensätze nicht schärfer zeichnen. Wer dieses letzte Faktum des Denken-Könnens und des Wahr-Denken-Könnens, und wer die „Grundlegungen“ hinnehmen will, der wird Idealist bleiben. Wem hier aber ein weiteres Problem gestellt erscheint, wer nach der letzten Möglichkeit des tatsächlichen Erkennens und Wahr-Denkens fragt, muß weitergehen als Kant und der Idealismus. Mit der Konstatierung eines Gesetzes ist, so klar auch die Relationen, die es erkennen läßt, sein mögen, eben nur etwas konstatiert, aber noch nichts erklärt.

So muß die Wahrheit zuletzt metaphysisch fundiert sein. Gerade weil sie sich nicht im Denkakt erschöpft, weil sie überzeitlich ist, nicht anfängt und nicht aufhört, weil sie für jedes denkende Bewußtsein gilt, auch abgesehen von dem zufälligen Faktum, daß sie jetzt gerade gedacht wird, während jedes psychische Erlebnis, auch der Urteilsakt, immer in der Zeit verläuft und stets individuell ist[3], weil die Wahrheit also

---

[1] *A. a. O.* 84.

[2] *System der Philosophie,* I. Teil: *Logik der reinen Erkenntnis,* Berlin 1902, 260.

[3] Vgl. H. Rickert, *Urteil und Urteilen,* Logos III (1912) 230 ff. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie,* Kantstudien XIV (1909) 169 ff.

ewig- und allgemeingültig ist, liegt die Frage nahe, wie die überzeitlichen Normen des Denkens zu erklären seien. Sollte nicht der Grundgedanke aller Metaphysik, daß Sein und Denken, Wert und Wirklichkeit in einem „absoluten Geiste“ identisch sind, doch berechtigt sein? Eine solche Einheit irgendwie zu finden, ist ein Problem, das den denkenden Geist zu aller Zeit beschäftigt hat, das auch den, der metaphysischen Versuchen nur skeptisch begegnen kann[1], zu tiefer Denkarbeit anregt. Ehe der erkenntnistheoretisch sichere und allseitig befriedigende Nachweis dieser Einheit gegeben ist, sind noch viele Vorfragen zu erledigen, aber nur so ist die Absolutheit der Wahrheit letzthin sicher gestellt. Denn dann ist die absolut gültige Wahrheitsnorm in einem absoluten Geiste, der die Wahrheit ist, gegeben, und der Relativismus und Psychologismus im tiefsten Grunde als das Wahrheitsproblem völlig verkennend überwunden. Dann fällt aber auch die unhaltbare[2] Kantische Trennung von Wissen und Glauben, denn dann ist dem Wissen prinzipiell der Ausblick in das Transzendente gesichert. Dann gibt es eine theoretische Metaphysik die auf theoretische Wahrheit Anspruch erheben darf. Diese Metaphysik, aufzuführen, ist eine Hauptaufgabe der Philosophie, ihre Methode kritisch festzustellen, ist — seit Kant — unerläßliche Bedingung.

---

[1] H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie,* Logos I (1910) 1 ff
[2] Vgl. Sentroul, *a. a. O.* 283—296.

Fichtiana. Von Prof. Dr. Georg Bülow, Schweidnitz (Schlesien).

er sich dabei benommen, weiss ich nicht. Soviel aber ist sicher, dass er mit H. Schlegel [illegible] gesagt, dass H. [illegible] mehr [illegible] werden sollen, als die seinigen; und [illegible] [illegible] auch die [illegible] der [illegible] [illegible] durch seine philosophische Anregung, durch sein [illegible] mit der Freundschaft des Herzens, etc. etc. sich mit [illegible] gezeigt. Denn aus Liebe zur [illegible] möchte ich die [illegible] seiner Hörsäle wohl nicht allgemein [illegible], obgleich von der [illegible] Welt [illegible] ich zu [illegible] jetzt etwas besser [illegible] scheint, und viele der Kunst studieren.

Möchte ich Sie doch bald sehen! Ich sehne mich nach Ihrem Umgange. Ich wünschte es sehr. Wenn wird uns doch das Glück wieder zusammen führen!

Leben Sie wohl, leben Sie gesund, schreiben Sie mir bald wieder, und bleiben Sie mein Freund, wie ich unaufhörlich der Ihrige.

Fichte.

Verzeihen Sie das schlechte Schreiben, [illegible]; aber ich kann es gar nicht mehr besser, weil ich seit einiger Zeit sehr viel schreibe. Verzeihen Sie auch manche [illegible] Ausdrücke, die mir wieder entwischt sind. Daran ist die Eil schuld.

Fichtiana.

Von Prof. **Dr. Georg Bülow,** Schweidnitz (Schlesien).

(Mit dem Faksimile eines Fichtebriefes.)

Die Bibliothek des alten, städtischen Gymnasiums zu Schweidnitz, das bereits vor fünf Jahren, im Januar 1908, das Jubiläum seines zweihundertjährigen Bestehens feiern konnte, besitzt außer mehreren interessanten, durch Alter, Kuriosität oder Seltenheit ausgezeichneten Bücherschätzen auch einige wertvolle Autogramme, die sich zufällig dorthin verirrt haben. So findet man da je einen eigenhändigen Brief Luthers [1] und Melanchthons [2], drei Leihzettel der Breslauer Bibliothek zu St. Elisabeth von Lessings Hand [3] und eine eigenhändige Randbemerkung König Friedrichs des Großen zu einem Schreiben seines Ministers Freiherrn von Zedlitz [4]. Das umfangreichste und, m. E., interessan-

[1] Er ist am Montag nach Jubilate 1541 geschrieben und „an den gestrengen ehrenvhesten erbarn fürsichtigen Herrn Haubtman und rat der Stad Breslaw" gerichtet und enthält die Bitte, einem Magister Johannes Krafft ein größeres Stipendium als bisher zu bewilligen.

[2] In Wittenberg 1540 geschrieben und an den Pastor zu Crossen gerichtet; flüchtig hingeschrieben, schwer lesbar und an vielen Stellen durchgestrichen und verbessert. Es scheint eher das Konzept als die Reinschrift eines Briefes zu sein.

[3] Sie stammen natürlich aus Lessings Breslauer Gouvernementssekretärszeit und sind datiert: den 28. November, den 8. Dezember und den 12. Dezember 1764. Bestellt werden historisch-philologische Werke, wie Kircheri Latium und Begeri Thesaurus Brandenburgicus u. a. m.

[4] Das Schreiben ist „an Seine Königliche Majestät meinen allergnädigsten Herrn" gerichtet und „Berlin den 29ten July 1784" datiert. Es enthält das Gesuch des Ministers um Erlaubnis zu einer Reise nach Schlesien auf sechs Wochen, um seine „ökonomischen Angelegenheiten" zu regeln (Zedlitz besaß bekanntlich Güter in Schlesien) und auch „die Akademie in Liegnitz und die Schulen zu Schweidnitz und Breslau zu besuchen". Er fügt zur näheren Begründung hinzu: „Zu Liegnitz ist dieses um so nötiger, da der Direktor wegen seiner infirmitaet und durch sein Benehmen mit den Pro-

teste Autographon aber rührt von der Hand des Philosophen Johann Gottlieb Fichte her; es ist ein Brief, oder vielmehr der letzte Teil, eine Nachschrift, eines solchen. Da dieses Schreiben, meines Wissens, noch nicht veröffentlicht worden ist, so möge seine Herausgabe in dieser Festschrift als eine *δόσις ὀλίγητε* (hoffentlich aber auch) *φίλητε* für meinen verehrten früheren Universitätslehrer und liebenswürdigen, wissenschaftlichen Berater, Herrn Geheimrat Baeumker, erfolgen.

Die Zeit ist ja auch für Fichteerinnerungen besonders geeignet. Denn am 19. Mai 1912 begingen wir die 150. Wiederkehr seines Geburtstages; das Jahr 1913, das Jubiläumsjahr der Freiheitskriege, aber ruft das Andenken an den großen Patrioten Fichte wach, und außerdem steht der 27. Januar 1814, und damit die hundertjährige Wiederkehr des Todestages des großen Philosophen, nahe bevor.

Das Schreiben [1] lautet in der Fichtischen Orthographie und Interpunktion folgendermaßen:

d. 27.

„So lange ist dieser Brief liegen geblieben, weil ich so lange täglich in meiner Lesebibliothek nach der D. B. [2] gefragt habe, wo aber der Theil, den ich wollte, nicht zu Hause war. Jetzt erfahre ich, daß Ihr Herr Bruder ihn eher geschaft, als ich, u. auch die Rezension schon abgeschrieben. Sehn Sie, der Mensch bessert sich; u. bessert sich exemplarisch. Ich freue mich darüber, wenn ich von Ihnen überzeugt sein darf, daß Sie es von meiner Seite weder der Trägheit, noch der Unfreundschaftlichkeit, sondern blos dem Zufalle zuschreiben, daß ich ihn nicht eher herbeischafte; und davon bin ich überzeugt.

Was meinen Sie zu einer deutlichern Darstellung der K. [3] Critik der Urtheilskraft? Nach aufmerksamem Studium

---

fessoren der Academie das Zutrauen der Eltern entzieht. Im Breslauschen Gimnasio ist der neue Rector jetzt angekomen; und die Schule in Schweidnitz bedarf auf dem guten weege worin sie jetzt kömt noch einige Zurechtweisung." Dazu bemerkt der große König eigenhändig am Rande: „guht aber in Lignitz ist nöhtig das Schulweßen auf andern und beßern fuhs zu Setzen."

[1] Vgl. das beigefügte Faksimile.

[2] Der „Allgemeinen deutschen Bibliothek", s. auch weiter u. S. 436.

[3] = Kantischen.

(vorher hatte ich sie, nach Kants Ausdruck, nur durchgestreift) scheint sie mir derselben sehr bedürftig. Auch sind mehrere Dinge darin, die ich entweder nicht verstehe, oder die sich widersprechen. Ich habe so etwas im Willen; habe schon angefangen, und finde die Arbeit schwer genug. Wird sie auch Ehre bringen? Es ist überhaupt nichts schwerer, als die Kantischen Ideen deutlich darzustellen. Ich erfahre dies alle Tage in Absicht des Vortrages, u. der Vorbereitung der Critik der r. Vft.[1].

Zur Ausfüllung des Raums, noch ein Anecdötgen aus der hiesigen Gelehrten Welt. Prof. Heydenreich soll in seiner Aesthetik, die ich nicht gelesen habe, und nach Kanten kaum lesen werde, gesagt haben: wer behaupte, daß man sich des körperlichen Schmerzens nur schwach errinnere, habe gar keine psychologische Bemerkungsfähigkeit. — Platner aber hat dies in seiner Aesthetik gesagt; komt neulich in seinen Vorlesungen zu diesem Saze; u. sagt: „Ein ganz neuentstandner Gelehrte, unser Herr Prof. Heydenreich, sagt in seiner Aesthetik, u. s. w. doch ohne mich, oder die Paragraphen zu citiren. Vielleicht, daß er's einmal beim Durchgehen durch mein Collegium von mir gehört hat; denn gelesen kan̄ ers nicht haben. Es thut mir leid, daß es eben einen Saz betreffen muß, auf den ich mir wirklich etwas zu gute gethan habe„ — Ob es Heydenreich wieder erfahren habe, wie er es ohne Zweifel hat, und wie er sich dabei benom̄en, weiß ich nicht. So viel aber ist sicher, daß es mit P.[2] sehr bergab geht, daß H.[3] Collegia mehr frequentirt werden sollen, als die seinigen; und daß der leztere mehr die Liebe der Studenten hat, weil der erstere durch seine philosophische Arroganz, durch sein Prahlen mit der Freundschaft der Großen, etc. etc. sich viel Haß zuzieht. Denn aus Liebe zur Gründlichkeit möchte ich die Verlaßung seines Hörsaals wohl nicht allgemein herleiten; obgleich es in der Studenten Welt, so viel ich sie kene es im ganzen jezt etwas beßer auszusehen scheint, und viele den Kant studiren.

[1] reinen Vernunft. [2] Platner. [3] Heydenreichs.

Möchte ich Sie doch bald sehen! Ich sehne mich nach Ihrem Umgange. Ich vermiße ihn sehr. Wenn wird uns doch das Glück wieder zusam̄en führen?

Leben Sie wohl, leben Sie gesund, schreiben Sie mir bald wieder, und bleiben Sie mein Freund, wie ich unaufhörlich der Ihrige

Fichte.

Verzeihen Sie das schlechte Schreiben. Es ist schlim; aber ich kann es gar nicht mehr beßer, weil ich seit einiger Zeit sehr vil schreibe. Verzeihen Sie sehr unpaßende Ausdrücke, die mir wieder entwischt sind. Daran ist die Eil schuld." —

Dieses Schreiben Fichtes wurde der Schweidnitzer Gymnasialbibliothek am 11. Oktober 1856 durch einen Dr. Hennicke einverleibt, über dessen Persönlichkeit mir nichts Näheres bekannt geworden ist.

Daran, daß wir es mit einem echten Schreiben Fichtes zu tun haben, besteht, m. E., kein Zweifel.

Dafür bürgt zunächst die Handschrift. Der Namenszug am Ende des Briefes weist die für Fichtes Unterschrift charakteristische Form auf, und die Schrift des ganzen Briefes, die den gleichen Duktus zeigt, rührt zweifellos von derselben Hand her, die die Unterschrift vollzogen hat.

Für die Echtheit bürgt auch die Herkunft und Überlieferung des Schreibens. Denn, wie der Spender, Dr. Hennicke, in einigen unserem Briefe beigelegten Zeilen angibt, ist ihm das Fichtesche Autographon „i. J. 1812 von seinem Freunde, dem zu Breslau kürzlich [1] verstorbenen Prof. Schneider, einem Neffen Weißhuhns [2], der außerdem noch mehrere Briefe Fichtes von letzterem aufzuweisen hatte, unter der zweifellosen Verbürgung der Authenticität geschenkt worden".

Auch der Stil scheint mir, soweit eine Beurteilung desselben bei einem so kurzen Bruchstück möglich ist, fichtisch zu sein, wie ein Vergleich mit anderen Briefen Fichtes zeigt [3].

---

[1] d. h. kurz vor 1856.

[2] Des Jugendfreundes Fichtes, s. weiter unten.

[3] Vgl. *Joh. Gottl. Fichtes Leben u. liter. Briefwechsel,* von seinem Sohne Imm. Herm. Fichte, 2. Aufl. Leipzig 1862. S. insbesondere die dort

Für eine Fälschung unseres Autographons fehlt auch das psychologische Moment, da der Brief weder in den Handel gekommen, noch bisher herausgegeben worden ist.

Zu diesen äußeren Gründen kommt noch ein innerer, inhaltlicher Grund, über den ich weiter unten sprechen werde [1].

Somit ist, m. E., die Echtheit unseres Schreibens über allen Zweifel erhaben.

Auch der Adressat steht fest. Es ist der Jugendfreund Fichtes, Friedrich August Weißhuhn [2], der am 8. November 1758 in Schönewerda bei Artern (im Reg.-Bezirk Merseburg) geboren wurde, wo sein Vater Pastor war. Er besuchte die Landesschule in Porta vom 16. März 1774 bis zum 3. März 1780, während Fichte ein halbes Jahr später, am 5. Oktober 1780, die Anstalt verließ. Beide haben bei ihrem Abgange von der Schule, wie damals üblich, eine sogenannte Valediktionsarbeit hinterlassen. Während die Fichtes, gleich den meisten dieser Arbeiten, über ein bestimmtes Thema handelt und den Titel führt: „De recto praeceptorum poeseos et rhetorices usu“, ist die Abhandlung Weißhuhns allgemeinen Inhaltes. Ihr Titel lautet: „Pro innumerabilibus beneficiis viro . . . et viris . . . hac oratione discedens gratias egit Frid. Aug. Weishuhnius; sie umfaßt 26 Folioseiten. Die ihr beigefügte kurze deutsche „Vita“ schließt mit den Worten: „Nach Verlauf meiner sechs Jahre bemühte ich mich in vorstehender Rede ein Denkmal meiner Dankbarkeit und Liebe gegen meine Lehrer und Mitschüler aufzurichten und verließ darauf den 3. März, 13 Tage vor der Zeit, diese Landschule, wegen verschiedener Umständte, in der

---

veröffentlichten Briefe an Weißhuhn Bd. I, S. 109 ff. u. Bd. II, S. 436 ff. Vgl. auch unten S. 431 ff.

[1] S. unten S. 431 ff.

[2] Ich schreibe durchweg Weißhuhn (nicht Weishuhn), da die von Weißhuhns Hand selbst herrührende Eintragung in die Aufnahmematrikel in Schulpforta diese Namensform zeigt. Diese und andere Mitteilungen über Weißhuhns Schülerzeit verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Prof. Dr. Max Hoffmann in Schulpforta, wofür ihm hiermit herzlicher Dank ausgesprochen wird. — Vgl. auch M. Hoffmann, *Pförtner Stammbuch* 1543—1893, Berlin, Weidmann 1893, No. 7300. — Imm. Herm. Fichte, *a. a. O.* S. 109 f. Ludwig Noack, *Joh. Gottl. Fichte nach seinem Leben, Lehren u. Wirken,* Leipzig 1862, S. 26, 27, 71 u. 92.

Stille." In der Vita selbst erwähnt er einige Schüler, mit denen er als „Untergeselle" oder „Obergeselle" zusammengewohnt habe. Der fast vier Jahre jüngere Fichte ist nicht darunter. Wenn daher auch Fichte anscheinend damals noch nicht zu dem engeren Freundeskreise Weißhuhns gehörte, so haben sich doch beide zweifellos gekannt. Während ihrer gemeinsamen Studienzeit in Leipzig (1781—84) traten sie sich näher und wurden bald durch ein Freundschaftsband verknüpft, das bis zu dem frühen Tode Weißhuhns Bestand hatte und um so fester war, da „beide noch inniger eine gemeinschaftliche Liebe zur Spekulation und eine ähnliche Geistesrichtung verband"[1]. Nach Ausweis der Akten der Leipziger philosophischen Fakultät wurde Weißhuhn in derselben i. J. 1787 zum Magister promoviert, aber ohne eine Dissertation zu schreiben[2]; das Datum seiner Promotion ist in den Akten nicht angegeben. Gleich Fichte fand Weißhuhn nach beendeter Studienzeit keine Anstellung als Geistlicher, sondern verlebte die nächsten Jahre im väterlichen Pfarrhause[3]. Als Fichte im Sommersemester 1794 an Stelle Reinholds, der einen Ruf nach Kiel erhalten hatte, als außerordentlicher Professor der Philosophie nach Jena, der damaligen Hochburg der Kantischen Philosophie, berufen worden war[4], lud er den Jugendfreund ein, dorthin zu kommen[5], um als Mitarbeiter am „Philosophischen Journal" und an der „Literaturzeitung" tätig zu sein. Weißhuhn folgte der Einladung, ließ sich, wie die Eintragung in die Jenenser

---

[1] J. H. Fichte I, 109.

[2] Diese und andere Mitteilungen (über Platner u. Heydenreich) aus dem Leipziger Universitätsarchiv danke ich dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Herrn Geh. Hofrat Dr. Boysen, Geh. Hofrat Prof. Dr. Hölder und Oberbibliothekar Dr. O. Günther, Leipzig. Ich spreche den genannten Herrn an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aus.

[3] Dorthin ist unser oben veröffentlichter Brief gerichtet. S. unten S. 434.

[4] Er entschloß sich erst nach längerem Zögern zur Annahme der Berufung. S. Noack, *a. a. O.* S. 193. Er langte in Jena am 18. Mai an und hielt seine Antrittsvorlesung über die Bestimmung des Gelehrten am 23. Mai früh 6 Uhr vor einem sehr zahlreichen Auditorium. S. Noack S. 206 f. Über seine günstige Aufnahme als Universitätsdozent vgl. Weißhuhns Brief an Fichte (datiert d. 20. 6. 1794) in J. H. Fichte, *a. a. O.* II, S. 440.

[5] Vgl. Fichtes Brief an Weißhuhn (Sommer 1794) in J. H. Fichte II, S. 438.

Universitätsmatrikel ausweist[1], am 20. März 1795 trotz seiner Magisterwürde als Studiosus immatrikulieren und fand, da er kränklich und in bedrängter Vermögenslage war, in Fichtes Hause gastliche Aufnahme, wo er schon am 21. April 1795 starb. Zu Lebzeiten hatte Weißhuhn eine Sammlung von Sinngedichten und eine Übersetzung des Martial, sowie eine Schrift „Über die Schulpforte. Nebst einigen vorläufigen Betrachtungen über die Schulerziehung überhaupt“[2] erscheinen lassen. Seine nachgelassenen philosophischen Schriften wurden zum Teil im „Philosophischen Journal“ veröffentlicht. Keine Geringeren, als unsere beiden Dichterfürsten Schiller und Goethe, haben dem früh verstorbenen, feinsinnigen und ideal denkenden Mann ein Denkmal gesetzt, indem sie ihn in ihrem Briefwechsel „mit Achtung und Teilnahme“ erwähnen[3]. —

Der Ort, an welchem unser Brief geschrieben wurde, ist Leipzig. Es geht dies deutlich aus der Erwähnung der Professoren Platner und Heydenreich hervor, die beide am Ausgange des 18. Jahrhunderts in Pleißeathen dozierten und zwei helleuchtende Sterne am dortigen Gelehrtenhimmel waren. Ernst Platner[4], am 11. Juni 1744 als Sohn des Professors der Medizin und bedeutenden Chirurgen Johann Zacharias Pl. zu Leipzig geboren, promovierte an der dortigen Universität 1766 als Doctor philosophiae und im folgenden Jahre als Doctor medicinae. Bereits 1770 wurde er außerordentlicher Professor

---

[1] Ich danke diese Angabe der Liebenswürdigkeit des Herrn Bibliothekdirektors Brandis in Jena, wofür ihm hiermit der beste Dank ausgesprochen sei.

[2] Das Buch, das jetzt selten und antiquarisch gesucht ist, erschien (Berlin 1786) anonym. Das in der Bibliothek zu Schulpforta befindliche Exemplar trägt auf dem Titel bloß den Bleistiftvermerk: „Vf.: Weißhuhn?“ Die Schrift besteht aus 13 Briefen an einen ungenannten Adressaten, die interessante Streiflichter auf die damaligen Schuleinrichtungen und Erziehungsmethoden, besonders in Schulpforta, werfen. Der Verfasser zeigt sich als ein scharfsinniger, geistvoller, für pädagogisch-psychologische Fragen interessierter und in ihnen wohlbewanderter Mann.

[3] J. H. Fichte, *a. a. O.* I 210.

[4] Vgl. über ihn: *Allgem. deutsche Bibliographie,* Bd. 26, Lpz. 1888, S. 258 f. — M. Heinze, *Ernst Platner als Gegner Kants,* Lpz. 1880 (Univ.-Progr.). — Paul Rohr, *Platner und Kant,* Inaug.-Diss., Lpz. u. Gotha 1890. — Arthur Wreschner, *Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie,* Inaug.-Diss., Berlin u. Halle 1891.

in der dortigen medizinischen Fakultät; zehn Jahre später wurde er zum professor physiologiae ordinarius ernannt. Jedoch hielt er neben seinen medizinischen und physiologischen Vorlesungen stets auch philosophische und erhielt in Anerkennung seiner Verdienste auf diesem Gebiete 1801 die außerordentliche und 1811 die ordentliche Professur der Philosophie in Leipzig. Er starb am 27. Dezember 1818, nachdem er schon einige Zeit geisteskrank gewesen war.

Wenn auch Fichte in unserem Briefe sagt, „daß es mit Platner sehr bergab geht", so nahm dieser doch in der Gelehrtenwelt jener Zeit eine recht geachtete Stellung ein, wie aus mehrfachen Zeugnissen von Zeitgenossen hervorgeht. So sagt von ihm Stäudlin [1], er sei einer der verdientesten Philosophen Deutschlands, in dem umfassende philosophische Lektüre mit eigener Urteilskraft vereinigt sei. Buhle [2], der wissenschaftlich ein Gegner der Richtung Platners war, nennt ihn trotzdem einen der geistvollsten und gelehrtesten neueren Philosophen, dessen drei Hauptwerke, die „Philosophischen Aphorismen" [3], die „Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise" [4], und die „Quaestiones physiologicae" in ihrer Art klassisch wären und von jedermann, der sich für Philosophie interessiere, studiert werden müßten. Namentlich rühmt er ihm auch nach, er habe anatomische und physiologische Kenntnisse auf die Psychologie und Anthropologie angewendet und dadurch zu deren Vervollkommnung beigetragen. Auch in der Rezension der 3. Auflage von Platners „Philosophischen Aphorismen" in der „Neuen Allgem. Deutschen Bibliothek" [5] wird dieses Werk zu den klassischen Werken der damaligen philosophischen

[1] C. F. Stäudlin, *Gesch. und Geist des Skeptizismus,* 2. Bd., Leipzig 1794, S 291.

[2] Buhle, *Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie,* 8. Bd., Göttingen 1804, S. 403.

[3] Überweg-Heinze, *Grundriß d. Gesch. d. Phil.* III, 1 (8. Aufl., Berlin 1896) S. 205 sagt, daß diese Schrift „noch heute von Wert" ist.

[4] Leipzig 1772—74; ganz umgearbeitet als neues Buch Lpz. 1790.

[5] *Neue Allgem. Deutsche Bibliothek,* Bd. XVIII, Jahrg. 1795, S. 279 ff. Vgl. auch v. Eberstein, *Versuch einer Gesch. d. Logik u. Metaphysik bei den Deutschen von Leibnitz bis auf die gegenw. Zeit,* Halle 1794—99, Bd. II, S. 386 ff.

Literatur gezählt und das „große und vielumfassende Genie“ Platners gerühmt. Auch Fichtes Vorgänger auf dem Jenenser Lehrstuhl der Philosophie, Reinhold [1], erwähnt und bespricht Platners Schriften wiederholt [2].

Mit dem von Fichte in unserem Schreiben erwähnten „Bergabgehen“ Platners kann es also wohl nicht so schlimm gewesen sein. Die Bemerkung bezieht sich ja auch, wie aus den folgenden Worten hervorgeht, wohl nicht auf sein gelehrtes Ansehen, sondern nur mehr äußerlich darauf, daß seine Beliebtheit bei der akademischen Jugend nachgelassen und der Besuch seiner Vorlesungen sich vermindert habe, weil die Studierenden sich mehr dem neueren Stern, Prof. Heydenreich, zuwandten. Übrigens muß auch hierin wohl später wieder ein Wandel eingetreten sein. Denn Platner wird ein hervorragendes Rednertalent im akademischen „Vortrage“ nachgerühmt [3], und sodann wurde ihm ja 1801 als besondere Ehrung die Professur der Philosophie übertragen, was bei einem Dozenten, mit dem es gänzlich „bergab gegangen“ war, und dessen Vorlesungen von den Studenten gemieden wurden, wohl kaum geschehen wäre.

Daß Platner freilich nicht „ein besonders tiefer, konsequenter und selbständig schaffender Denker“ gewesen ist, hebt Heinze [1] mit Recht hervor. Das beweist schon die Tatsache, daß er ein Gegner Kants ist, ohne es recht einzusehen oder zuzugeben. Denn in der Vorrede zur 3. Auflage seiner „Philosophischen Aphorismen“ Tl. I (Leipzig, Schwickert, 1793) S. V f. sagt er: „Im Ernste wird es mir schwer, mich zu überzeugen, daß ich Kants Gegner sei, oder daß Er einen einzigen wohlverstandenen Lehrsatz derjenigen Philosophie bestreite, der ich zugetan bin. Es gibt, so denke ich, nur eine Philosophie; und das ist die wahre: welche zu ihren Untersuchungen von dem Grundsatz

[1] S. o. S. 422.

[2] Vgl. Reinhold, *Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789, und *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie*, Jena 1790.

[3] P. Rohr, *Platner und Kant*, S. 7. *Allgem. deutsche Biographie*, Bd. 26, S. 259.

[4] *A. a. O.* S. 4. Allerdings hat er namentlich in der Psychologie für seine Zeit manches Bemerkenswerte geleistet. Vgl. besonders seine *Philos. Aphorismen*, Lpz. 1793, Bd. I, S. 62 f. (§ 110 ff.) u. S. 142 ff. (§ 269 ff.).

ausgeht, daß Gewißheit des menschlichen Erkenntnisses erweislich ist, nur in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen; und am Ende ihrer spekulativen Laufbahn sich in den Gedanken zurückzieht: Erfahrung, gemeiner Menschensinn und Moralität — das ist in unserer ganzen irdischen Weisheit das Beste. Diese wahre Philosophie will Kant. Diese wahre Philosophie will ich.“ Und doch ist er — wie schon oben bemerkt — keineswegs Kantianer, sondern gilt mit Recht als Gegner Kants, und auf dieser Gegnerschaft gegen den großen Königsberger Weisen beruht gerade seine philosophiegeschichtliche Bedeutung. Denn die Einwände, welche Platner gegen Kant — namentlich gegen Kants Moralphilosophie und seine Auffassung der Leibnizschen Philosophie — macht, treffen vielfach das Richtige [1]. Von sich selbst sagt Platner [2], daß es niemals „sein Gedanke, vielweniger sein Plan gewesen sei, eine Sekte zu stiften oder sich an eine andere anzuschließen“. Buhle [3] und Zeller [4] zählen ihn zu den Leibnizianern, Stäudlin [5] und Platners Sohn [6] bezeichnen ihn als Skeptiker. Heinze [7] aber hebt mit Recht hervor, daß Platner ursprünglich Leibnizianer gewesen sei und sich von den leibnizschen Ansichten nie völlig freigemacht habe. Später habe er in einem probabilistisch-eklektischen Geiste philosophiert und sich schließlich dem Skeptizismus ergeben. Seine philosophische Ansicht hat Platner selbst in kurzen, klaren Worten in der Vorrede seiner „Philos. Aphorismen“, wie folgt, ausgesprochen [8]: „Sollte nicht ein wohlverstandener Skeptizismus aus allen diesen Streitigkeiten der natürlichste Ausweg, und zugleich auch zur Besänftigung aller dogmatischen und kritischen Leidenschaften in der Philosophie das vernünftigste Mittel sein? Was können wir doch unter den Titeln Logik und Metaphysik, Kritik der Vernunft usw., was können wir über-

---

[1] Vgl. P. Rohr, *a. a. O.* 53 ff. u. 65. A. Wreschner, S. 15 u. 17.

[2] *Philos. Aphorismen,* Teil I, Vorrede S. 5.

[3] *A. a. O.* S. 404.

[4] *Gesch. d. deutsch. Philosophie seit Leibniz.*

[5] *A. a. O.* S. 291 ff.

[6] Er war Professor der Jurisprudenz in Marburg und veröffentlichte in der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung 1819, Intelligenzblatt Nr. 38 u. 39, einen Nekrolog auf seinen kurz vorher verstorbenen Vater. Vgl. über ihn *Allgem. deutsche Biographie,* Bd. 26, S. 257 f.

[7] *A. a. O.* S. 7 f.

[8] S. XV f.

haupt unter dem Titel Philosophie anders leisten wollen, als daß wir, die allein unbezweifelte Wirklichkeit unserer Vorstellungen vorausgesetzt, die Geschichte derselben getreu aufzeichnen, und denn das als für den Menschen wahr und gewiß erweisen, was in der menschlichen Denkart, sofern sie uns, teils als niederes, teils als höheres Erkenntnisvermögen erscheint, die Überzeugung von Wahrheit und Gewißheit mit sich führt?" —

Seinen Ruhm hat Platner überlebt, wie aus dem Urteil seiner Zeitgenossen hervorgeht. Schon 1809, als Krug als Professor der Philosophie nach Leipzig kam, war er „der alte Platner" [1]; schon vorher hatte er seine Schriftstellerei fast ganz eingestellt [2], so daß sein eigener Sohn in dem oben erwähnten Nekrologe zugeben muß, die literarische Bedeutung seines Vaters gehöre mehr einer früheren Periode an. Dennoch aber ist Platner nicht ganz ohne Wirkung auf die Nachwelt geblieben. Seinen „Quaestiones physiologicae" wird nachgerühmt, daß sie eine geachtete Stelle in der Geschichte der Physiologie einnehmen. Und in neuerer Zeit haben sich mehrere Forscher mit seiner Philosophie beschäftigt. Außer den oben erwähnten Gelehrten Heinze, Rohr und Wreschner, die seine Stellung zu Kant behandeln, geht Liebmann [3] auf seine Lehre von der Assoziation ein. Besonders aber heben Heinze [4] und Rohr [5] mit Recht hervor, daß keiner, welcher sich eingehend mit der Geschichte der Zeit und Philosophie Kants beschäftigen wolle, Platner unbeachtet lassen dürfe. So fallen von der Ruhmessonne Kants auch einige Strahlen auf Platner und sichern ihm einen bescheidenen Anteil an der Unsterblichkeit. —

Dasselbe kann man weniger von dem zweiten der in unserem Briefe erwähnten Leipziger Professoren, von Karl Heinrich Heydenreich [6], sagen. Seine Bedeutung und sein

---

[1] Vgl. Krug, *Meine Lebensreise in sechs Stationen,* von Urceus, Lpz. 1826, S. 125. S. auch S. 316 d. Brief Reinhards an Krug.

[2] *Allgem. deutsche Biographie,* Bd. 26, S. 259. — Heinze, *a. a. O.* S. 1.

[3] *Zur Analysis der Wirklichkeit,* Straßburg 1880, 2. Aufl.

[4] *A. a. O.* S. 19. [5] *A. a. O.* S. 70.

[6] Vgl. über ihn *Allgem. deutsche Biographie,* Bd. 12, S. 355. — K. G. Schelle: *Karl Heinrich Heydenreichs Charakteristik als Menschen u. Schriftstellers,* Lpz. 1802. Wohlfahrt, *Die letzten Lebensjahre Heydenreichs,* Altenburg 1802.

Ruhm waren nur ephemerer Natur. Am 12. Februar 1764 in Stolpen bei Meißen als Sohn eines Oberpfarrers geboren, wurde er i. J. 1785 in der philosophischen Fakultät zu Leipzig zum Magister ernannt, habilitierte sich am 26. September 1787 [1] in derselben Fakultät und begann im folgenden Semester seine Vorlesungen. Schon nach drei Jahren wurde er im Alter von 26 Jahren ordentlicher Professor der Philosophie und hielt als solcher am 24. März 1790 seine Antrittsrede. Seine Vorlesungen fanden, dank seiner klaren, fesselnden Vortragsweise, die sich ebenso frei hielt von Trockenheit und Einförmigkeit, wie von hohlem Pathos und Überladung [2], allgemeinen Beifall. Ähnliches galt anfangs von seiner umfangreichen, literarischen Tätigkeit. In seinen poetischen Werken rühmt man die Leichtigkeit der Darstellung und Herrschaft über die Form, tadelt aber seinen Hang zum Rhetorisieren, seinen Mangel an Tiefe und seine seichte Geschwätzigkeit. Auch auf dem Gebiete der Philosophie ist er mehr Essayist und Causeur als originaler Denker [3]. Ein eigenes philosophisches System hat er nicht aufgestellt. Von seinen philosophischen Schriften verdienen besonders Beachtung: „Natur und Gott nach Spinoza“ [4], „Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion“ [5] und seine „Briefe über den Atheismus“. — Seiner literarischen Tätigkeit erwuchsen bald zahlreiche Gegner [6], besonders deshalb, weil er bei seiner

[1] Nach Ausweis der Universitätsakten. [2] S. Schelle *a. a. O.* S. 162 ff.

[3] Schelle sagt von ihm S. 217: „Für die gesamte reine Philosophie in der Einheit des Systems und nach ihren letzten Gründen war H. nicht eigentlich gemacht.“

[4] 1789 erschienen, rezensiert in der *Allgem. deutschen Bibliothek*, Bd. 94, Teil 2, S. 455—567. S. auch unten S. 437. [5] Bd. I erschien 1790, Bd. II 1791.

[6] Auch in den von Schiller und Goethe gemeinsam herausgegebenen Xenien wird er scharf angegriffen. Eine der von Schiller herrührenden Xenien, welche die Überschrift „Klingklang (K. H. Heydenreich)“ führt, lautet:

„In der Dichtkunst hat er mit Worten herzlos geklingelt,
In der Philosophie treibt er es pfäffisch so fort.“

Übrigens wird in den Xenien auch über andere Philosophen hergezogen. So führt eine der Xenien, deren Ursprung zwischen Schiller und Goethe zweifelhaft ist, die Überschrift: „Verleger von Platners Schriften (L'homme machine in Ernst Platners Philosophischen Aphorismen)“; sie lautet:

„Eine Maschine besitz' ich, die selber denkt, was sie drucket;
Obengenanntes Werk zeig' ich zur Probe hier vor.“ —

Ästhetik „den Kantischen Formalismus mit einem gewissen Sentimentalismus oder, wie er es nannte, einem Prinzipe der Empfindsamkeit in Übereinstimmung zu bringen“ versuchte. — Heydenreichs Privatleben war keineswegs einwandfrei. Er scheint Veneri et poculo ziemlich stark gehuldigt zu haben. Selbst Schelle, der sich doch eine Ehrenrettung Heydenreichs zum Ziel gesetzt hat, kann ihn davon nicht völlig freisprechen[1], wenn er auch mancherlei Entschuldigungs- und Beschönigungsversuche macht. Namentlich muß er zugeben, daß H. sich, besonders in den letzten Jahren, dem Opium- und Branntweingenusse stark hingab[2]. Aus allen diesen und anderen Gründen — insbesondere seiner Neigung zu „eleganten Gesellschaften“, „seinem Aufwand in Kleidern“[3] und seiner Gleichgültigkeit gegen den Wert des Geldes[4] — geriet er bald tief in Schulden und wurde sogar auf Veranlassung des Buchhändlers Weigand mit Wechselarrest bestraft. Nachdem dieser infolge der Vermittlung einiger Gönner und Freunde aufgehoben worden war, verließ H. Leipzig und hielt sich in Köthen und anderen Orten so lange auf, bis seine Angelegenheiten zu Michaelis 1797 wieder geordnet waren. Nun kehrte er nach Leipzig zurück und nahm seine Lehrtätigkeit wieder auf. Aber schon im folgenden Jahre legte er wegen „schwächlicher Gesundheit“ seine Professur nieder und zog nach Burgwerben bei Weißenfels, wo er körperlich und geistig mehr und mehr verfiel und schon am 26. April 1801 im Alter von 37 Jahren starb. So hatte sich das, was Fichte in unserem Schreiben von Platner, seinem

---

Ja sogar die philosophischen Größen, wie Kant und Fichte, werden nicht verschont. Gegen ersteren richtet sich die Schillersche Xenie „Ein fünfter“, die lautet:

„Von dem Ding weiß ich nichts, und weiß auch nichts von der Seele;
Beide erscheinen mir nur, aber sie sind doch kein Schein.“

Die unmittelbar darauffolgende Xenie „Ein sechster“ aber zieht gegen Fichte mit den Worten los:

„Ich bin ich und setze mich selbst; und setz' ich mich selber
Als nicht gesetzt, nun gut! Hab' ich ein Nicht-Ich gesetzt.“

(Vgl. Schillers sämtl. Werke in 2 Bänden, Leipzig, Wien, Teschen, Karl Prochaska, 1870, Bd. I, S. 127. 135. 139).

[1] Vgl. Schelle *a. a. O.* S. 136 ff., besonders S. 140.

[2] Schelle, S. 180 ff. [3] Schelle, S. 131. [4] Schelle, S. 113.

Mitbewerber um den Gelehrtenlorbeer, aussagt, an ihm erfüllt: es war mit ihm rasch und „sehr bergab gegangen“. Die Hoffnung, die sein Apologet Schelle am Schlusse seines Buches ausspricht: „Heydenreichs Schriften werden ihn überleben. Ihr Erfolg bei der Nachwelt liegt außer der Macht des Schicksals“, hat sich nicht verwirklicht. Er und seine Werke sind vergessen. — Die Erwähnung des Prof. Heydenreichs als „eines ganz neuerstandenen Gelehrten“ in unserem Briefe ist aber für die Datierung desselben wichtig. Denn er muß geschrieben sein, kurz nachdem Heydenreich i. J. 1790 seine Professur angetreten hatte. Und zwar geschah dies noch in demselben Jahre, wie durch die Erwähnung der Absicht Fichtes, eine „deutlichere Darstellung von Kants Kritik der Urteilskraft“ zu verfassen, zur Evidenz bewiesen wird[1]. Von Mai 1790 bis Ostern 1791 hielt sich Fichte in Leipzig auf. Nachdem der junge candidatus theologiae von Anfang September 1788 bis Ostern 1790 als Hauslehrer im Hause des Gastwirtes Ott in Zürich gelebt hatte, wo er durch J. K. Lavater seine zukünftige Gattin, sein „Hannchen“, die um vier Jahre ältere Johanna Rahn[2], kennen gelernt und sich mit ihr verlobt hatte, kehrte er Mitte Mai 1790 nach Leipzig zurück, um sich auf die Dresdener Kandidatenprüfung vorzubereiten und so im geistlichen Beruf zu Amt und Brot zu kommen. Wenn sich auch diese Hoffnung nicht erfüllte, so war Fichtes damaliger Aufenthalt in Leipzig von entscheidender Bedeutung für ihn. Denn da vollzog sich jener Umschwung seiner Weltanschauung, der seinem späteren philosophischen Denken die Richtung gab: vom Determinismus ging er über zum Kritizismus; aus dem eingefleischten Spinozisten wurde ein überzeugter Kantianer. Einem Zufall dankte er diese Wandlung: aufgefordert, einem Studenten Unterweisung in der Kantischen Philosophie zu geben, sah er sich genötigt, Die „Kritik der reinen Vernunft“ durchzustudieren. „Deinen Papa grüße herzlich,“ schreibt er am

---

[1] S. oben S. 418 f.

[2] Sie war am 15. März 1758 geb., während Fichte bekanntlich am 19. Mai 1762 das Licht der Welt erblickte. S. Noack, *a. a. O.* S. 50.

12. August 1790 an seine Braut[1], „und sage ihm, daß ich mich jetzt über Hals und Kopf in die Kantische Philosophie würfe und sichtbar spürte, daß Kopf und Herz dabei gewännen. Ich gebe jetzt einem Studenten Unterricht in dieser Philosophie, die man unter andern auch in Zürich für ganz unverständlich hielt.“ — Sein Geist wurde sofort durch die Kantsche Philosophie völlig gefesselt und eine gänzliche Umwälzung in seinem Denken hervorgerufen. Denn schon am 5. September schreibt er an Hannchen[2]: „Ich hatte mich — — ganz dem Studium der Kantischen Philosophie hingegeben; einer Philosophie, welche die Einbildungskraft, die bei mir immer sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Übergewicht und dem ganzen Geiste eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge gibt. Ich habe eine edlere Moral angenommen und, anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden; ich habe bei einer schwankenden äußern Lage meine seligsten Tage verlebt.“ In demselben Briefe fährt er dann weiter unten fort: „Sage Deinem teuren Vater, den ich liebe wie meinen: wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzip disputiert hätten. Ich sei jetzt gänzlich überzeugt, daß der menschliche Wille frei sei und daß Glückseligkeit nicht der Zweck des Daseins sondern nur Glückswürdigkeit.“ An Achelis in Bremen aber schreibt er nicht lange darauf: „Der Einfluß, den diese Philosophie, besonders aber der moralische Teil derselben, der aber ohne Studium der „Kritik der reinen Vernunft“ unverständlich bleibt, auf das ganze Denksystem eines Menschen hat, die Revolution, die durch sie besonders in meiner ganzen Denkungsart entstanden ist, ist unbegreiflich.“ Wie aus diesen Worten hervorgeht, hat sich Fichte um diese Zeit außer der „Kritik der reinen Vernunft“ auch mit der zwei Jahre vorher (1788) erschienenen „Kritik

---

[1] S. J. H. Fichte, *a. a. O.* I, S. 80.
[2] J. H. Fichte I S. 81.

der praktischen Vernunft" beschäftigt [1]. Auch an die Lektüre des neuesten Werkes Kants, der erst in demselben Jahre 1790 erschienenen „Kritik der Urteilskraft" ging er mit solchem Eifer und Interesse heran, daß er sich durch sie sogar zu eigener literarischer Produktion gedrungen fühlte. Er tut dies in unserem Schreiben an Weißhuhn mit den Worten kund: „Was meinen Sie zu einer deutlicheren Darstellung der K. [2] Kritik der Urteilskraft" usw. Diese Stelle unseres Briefes ist der von mir oben [3] erwähnte innere Grund für die Echtheit desselben und zugleich der Hauptstützpunkt für seine Datierung. Denn von seiner Beschäftigung mit der „Kritik der Urteilskraft" spricht Fichte noch in mehreren andern Briefen so, daß wir den unserigen ziemlich genau datieren können. Die erste Erwähnung derselben finden wir in dem ersten der an Weißhuhn gerichteten Briefe, die sein Sohn J. H. Fichte veröffentlicht hat [4]. Dort heißt es: „Haben Sie die Kantsche Kritik der Urteilskraft schon gelesen? Es ist eine Ästhetik und Teleologie, von denen die erste, da Sie sich mit Untersuchung des Schönen beschäftigt haben, Sie doppelt interessieren wird, evident, wie alles von Kant, deutlicher und besser geschrieben, wie mir scheint, als seine vorigen Werke, und besser gedruckt." Hier wird also noch mit keiner Silbe seiner Absicht, einen erklärenden Auszug zu schreiben, gedacht. Wohl aber geschieht dies außer in unserem Schreiben noch in mehreren anderen Briefen, von denen zum Glück ein an seine Braut gerichteter datiert ist. An diese schreibt er am 2. Oktober 1790 [5]: „Außer der Kantschen Philosophie, der ich fortfahre alle meine Zeit zu widmen, die mir von meinen Stunden übrig bleibt, und über deren einen Teil ich an einer Erklärung arbeite, die meinem Willen nach zur Neujahrsmesse die Presse verlassen soll, habe ich besonders Geschmack an der Mathematik gefunden." Um dieselbe Zeit, vielleicht etwas früher, also in der zweiten Hälfte des September, dürfte unser Brief geschrieben

---

[1] Es geht dies, m. E., deutlich aus den Worten „der moralische Teil derselben" hervor. [2] Kantischen. S. oben S. 418.

[3] S. 421. [4] *A. a. O.* S. 109—111. Der Brief ist nicht datiert.

[5] J. H. Fichte I S. 87.

sein [1]. Denn daß mit der Erklärung des einen Teils der Kantischen Philosophie, an der er arbeite, im obigen Briefe (vom 2. 10. 1790) nur der Auszug der „Urteilskraft" gemeint sein kann, geht aus einem späteren Schreiben an Weißhuhn hervor, über das ich unten noch genauer sprechen werde. Dort schreibt er, nachdem er lang und breit von jenem Auszug gesprochen hat, ähnlich wie an Hannchen: „Aber ich eile und wünschte, daß, wenn es irgend möglich wäre, das Buch mit künftiger Neujahrsmesse herauskäme." — Auch in dem von mir schon oben erwähnten Briefe an Achelis [2] sagt er: „Ich arbeite seit einiger Zeit an einem erklärenden Auszuge von Kants „Kritik der Urteilskraft". Aber ich werde ihn wohl, wenn er je erscheinen soll, ehe hundert Fabrikate mir in den Weg treten, noch halb roh ins Publikum werfen müssen. Erscheint das Kind, so sollen Sie es haben." — Als Fichte den ersten Teil seines erklärenden Auszuges vollendet hatte, schickte er das Manuskript an Weißhuhn mit einem Begleitschreiben, in welchem es heißt [3]: „Seit einiger Zeit habe ich mich besonders mit dem Studium der „Kritik der Urteilskraft" beschäftigt, und da sie mir ziemlich dunkel vorkam, so glaubte ich, sie könnte andern leicht ebenso vorkommen, und es kein ganz überflüssiges Werk sein, sie etwas deutlicher zu machen. Bis hierher dachte ich vielleicht richtig; aber ob ich es sein könnte, der sie deutlicher mache, dachte ich darin ebenso richtig? Dies ist es, was ich von Ihnen erfahren will, und deshalb schicke ich Ihnen hier den Anfang des Manuskripts, d. h. alles, womit ich aus dem Gröbsten im Reinen bin. . . . Bei Stellen, die mir hell genug zu sein schienen, habe ich möglichst den Kantschen Ausdruck beibehalten. Ob dies nicht ein Plagiat sei? Ich glaube nicht, wenn die Vorrede es ausdrücklich sagt, wie sie es sagen wird. . . . Wegen des Stils muß ich erröten — so holpricht, so voll von Tautologien und Wiederholungen derselben Worte ist er, so viel lange Perioden sind darin! Aber es ist schwerer, als man denkt, auch Kantsche Ideen in einer fließenden Schreibart vorzutragen, und ich

[1] Man beachte das darüberstehende Datum: „d. 27." s. o. S. 418.
[2] Ebenfalls undatiert. S. J. H. Fichte, S. 108 f.
[3] J. H. Fichte I, S. 111 ff. Der Brief ist nicht datiert.

hatte mehr zu tun nicht Zeit. Ich habe so schon mehrere Paragraphen mehr als fünfmal umgearbeitet. · Meine Bitte dabei an Sie ist diese: Wollen Sie wohl das Manuskript durchsehen und mir Ihren freundschaftlichen Rat erteilen, ob es so bleiben kann, oder ob es ganz umgeschmolzen werden muß? . . . Ich habe keinen Bekannten unter den hiesigen Buchhändlern und Gelehrten, und wenn ich ihn auch hätte, so wüßte ich doch niemand, von dem ich lieber in die Schriftstellerwelt eingeführt werden wollte als von Ihnen. Könnten Sie mir wohl entweder dadurch, daß Sie selbst an einen Buchhändler schrieben — verlegt Dyk wohl philosophische Sachen — oder auch durch einen Brief an Heydenreich[1] zu einem Verleger verhelfen? . . . Über den Titel bin ich noch unentschieden: „Versuch eines erklärenden Auszuges aus Kants Kritik der Urteilskraft"; was meinen Sie? Meinen Namen werde ich in jedem Falle darunter setzen." — Am 27. Dezember 1790 aber schreibt er an seine Braut[2]: „Es tut mir leid, daß ich nicht zugleich mit dem Fuhrmann meine Schrift über die „Kantsche Kritik der Urteilskraft" mitschicken kann. Der Druck derselben ist durch mancherlei Ursachen und besonders durch einen Freund, dem ich das Manuskript auf das Land schickte, und der es sechs Wochen zurückbehielt, aufgehalten worden. Es wird also erst zur Ostermesse im Publikum erscheinen. . . . Ich bin höchst unzufrieden mit diesem Schriftchen; und hätte ich nicht eine Menge Gründe, so würde ich es nicht publiziren. . . . Aber wenn ich nicht fast genötigt wäre, ich gäbe es nicht heraus. Aber teils möchte ich nicht anders denn als angehender Schriftsteller in Zürich erscheinen, teils möchte ich noch vor der Abreise mit hiesigen Buchhändlern in Verbindung kommen." — Diese Mitteilungen Fichtes an seine Braut sind für uns in mehrfacher Hinsicht wichtig. Zunächst ermöglichen sie uns eine Datierung des letzten, oben erwähnten Briefes an Weißhuhn, der etwa 6 Wochen früher, also wohl Anfang November, geschrieben wurde. Der erste der von J. H. Fichte abgedruckten

---

[1] S. oben S. 427 ff.

[2] J. H. Fichte I, 96 f.

Briefe[1] an Weißhuhn dürfte Ende August[2] oder Anfang September, der von mir hier zum ersten Male veröffentlichte Brief in der zweiten Hälfte des September[3] und der dritte Brief an Weißhuhn Anfang November geschrieben sein. Die Abfassung des ersten Teiles[4] des Auszuges der „Urteilskraft“ hat danach also höchstens 8 Wochen[5] beansprucht[6], eine Leistung, die wir Fichte ohne weiteres zutrauen können, der im Juli und August des nächsten Jahres in Königsberg nur fünf Wochen brauchte, um seine erste größere philosophische Originalschrift, „Die Kritik aller Offenbarung“, zu verfassen[7]. — Ferner erfahren wir aus den Briefe vom 27. Dezember 1790, daß sich Weißhuhn, an den das Manuskript gesandt wurde, damals „auf dem Lande“, also höchstwahrscheinlich in Schoenewerda bei seinem Vater, aufhielt. Dorthin ist also wohl auch unser Schreiben adressiert worden. Drittens verraten uns Fichtes Ergüsse an seine Braut, daß er seinen Auszug der „Urteilskraft“ am liebsten gar nicht veröffentlichen möchte. Es wird uns daher nicht allzusehr verwundern, wenn wir hören, daß die Veröffentlichung in der Tat unterblieb. Fichtes Sohn erklärt diese Tatsache, indem er sagt, „davon ist der Grund ohne Zweifel in der unerwarteten Wendung seines Schicksals zu suchen, das statt des gehofften Glückes im Schoße der Ruhe ihn neuen Stürmen hingab“[8]. Denn anstatt, wie er hoffte, nach Zürich in die Arme der Braut zu eilen, führte ihn das Geschick nach Königsberg und Danzig[9]. Aber auch nach Fichtes Tode hat sein Sohn, der die Herausgabe der Werke besorgte, die Schrift weder unter die „nachgelassenen“ noch unter die „sämtlichen Werke“ aufgenommen[10].

[1] I, S. 109, s. oben S. 431 f.

[2] Auf jeden Fall nach dem am 12. August an „Hannchen“ geschriebenen, s. oben S. 430. [3] Wie schon vorher erwähnt, s. oben S. 432.

[4] S. u. S. 435, Z. 17. [5] S. aber unten S. 435 Anm. 5.

[6] Vgl. die Angabe seiner Tageseinteilung in dem Schreiben an Johanna Rahn vom 5. Sept. 1790. J. H. Fichte I, S. 84.

[7] S. Noack, *a. a. O.* S. 108 ff. u. 124.

[8] J. H. Fichte I 106.

[9] Noack sagt (*a. a. O.* S. 95) nicht unwitzig: „Der Zug ging nicht zum Venusberge, sondern durch eine polnische Wirtschaft zum Königsberge.“

[10] Auch in dem hier vielfach zitierten Werke des jüngeren Fichte „*Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*“ geschieht dies nicht, obwohl er dort

Von der Abhandlung sagt er[1], sie sei ein „weitläufiges Manuskript, wobei der Verfasser bemerkt hat, daß es von September 1790 bis zu Anfang des Jahres 1791 geschrieben[2] und zum Druck bestimmt sei, sie enthält ein großes, aber in der Mitte durch einzelne Lücken unterbrochenes Bruchstück, wie es etwa den ersten Teil jenes Werkes[3] hätte bilden können. Schon hier zeigt sich indes eine umfassende, auf Einheit dringende Ansicht von der Kantschen Philosophie; er beabsichtigte nämlich in der Einleitung eine zusammenhängende Darstellung der ganzen Tranßendentalphilosophie, wie sie Kant in den drei Kritiken nur abgesondert gegeben hatte. Sie beginnt nach Kants Vorgange mit einer Einteilung der gesamten Philosophie in die theoretische als Natur- und die praktische als Moralphilosophie.“ . . . „In dem Werke selbst ist Stil und Terminologie fast noch ganz Kantisch, wie auch in der späteren Schrift über die „Kritik aller Offenbarung“; nur an einzelnen Stellen, in mancher Erläuterung, mancher verkürzenden Wendung des Gedankengangs macht sich wie in den ersten schüchternen Regungen der selbständige Geist vernehmlich, der schon aus einzelnen Zügen der Einleitnng hervorblickte.“ — Meines Wissens ist eine Veröffentlichung des Manuskriptes jenes Auszuges der „Kritik der Urteilskraft“ auch bis jetzt noch nicht erfolgt. —

Welcher Brief Fichtes es ist, dessen zweiten Teil oder Nachschrift[4] unser hier veröffentlichtes Schreiben darstellt, vermag ich nicht anzugeben. Jedenfalls ist es, m. E., keiner der bis jetzt veröffentlichten Briefe. Er ist daher entweder verloren gegangen oder harrt noch im Privatbesitz oder in einer Bibliothek seiner Veröffentlichung.

Zu streifen wäre am Schlusse noch die Frage, was das wohl für eine Rezension sein könnte, die Fichte seinem Freunde

---

am Anfang des 2. Bandes drei andere Erstlingsentwürfe seines Vaters, den „Plan anzustellender Redeübungen“ (1787), den „Plan zu einer Zeitschrift über Literatur und Wahl der Lektüre“ (1790) und die „Aphorismen über Religion und Deismus“ (Fragment 1790) abdruckt. [1] *A. a. O.* I 105.

[2] Er hat also, nachdem er es von Weißhuhn zurückerhalten, noch weiter daran gearbeitet und gefeilt. [3] S. o. S. 434, Z. 20.

[4] Wie oben S. 418, 32 f. angegeben ist.

Weißhuhn aus der D. B., d. h. aus der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ [1] besorgen sollte, die aber Weißhuhns Bruder eher beschafft und abgeschrieben habe, wie Fichte im Beginn unseres Schreibens bemerkt [2]. Hier können natürlich bloße Vermutungen Platz greifen, die auch nicht auf nur geringe Wahrscheinlichkeit Anspruch machen können und wollen. Da es jedoch nicht uninteressant ist und ein kleines Streiflicht auf das geistig-wissenschaftliche Leben jener Zeit wirft, habe ich aus den sieben umfangreichen Bänden [3] der „Allgem. deutschen Bibliothek“, die zusammen den Jahrgang 1790 ausmachen, die Titel von einigen der rezensierten Bücher herausgeschrieben, die etwa in Frage kommen könnten, indem ich dabei, mit Rücksicht auf die geistigen Interessen der beiden Freunde, von der Ansicht ausging, daß ein philosophisches Werk gemeint sein müsse. Die betreffenden rezensierten Bücher sind: 1. W. Altdorf: Vorlesungen über die Kantische Philosophie (1788). — 2. Nähere Notiz und Kritik der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Aus den krit. Beitr. z. neuesten Geschichte der Gelehrsamkeit (Lpz. Hertel, 1788). — 3. J. G. Stoll: Philosophische Unterhaltungen, einige Wahrheiten gegen Zweifel und Ungewißheit in besseres Licht zu setzen, auf Veranlassung an Kants Kritik der reinen Vernunft [4]. — A. Weishaupt: a) Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum. b) Über die Gründe und Gewißheit der menschlichen Erkenntnis zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. c) Über die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen [5]. — C. H. Heydenreich: Natur und Gott, nach Spinoza [6]. — Wörterbuch zur Kritik der reinen Vernunft und zu den philosophischen Schriften von Herrn Kant (ohne Verfasser) [7]. — Schon die Betrachtung dieser wenigen Büchertitel zeigt deutlich, wie Kant damals bereits in der deutschen Philosophie im Vordergrund des Interesses stand. —

[1] Einer wissenschaftlich-literarischen Zeitschrift, die Rezensionen über Werke aus allen Gebieten der Wissenschaft und Literatur enthielt.

[2] S. oben S. 418. [3] Von je etwa 600 Seiten!

[4] Vgl. *A. d. B.* Bd. 91, S. 124 ff. [5] Bd. 93, S. 437.

[6] Bd. 94 S. 455 ff. S. auch oben S. 428.

[7] *A. d. B.* Bd. 95, S. 195 ff.

Durch die voranstehenden, kurzen und schlichten Ausführungen hoffe ich dargetan zu haben, daß das oben abgedruckte Schreiben Fichtes es wohl verdient, aus dem Dunkel der Schweidnitzer Gymnasialbibliothek ans Licht der Öffentlichkeit gezogen zu werden. Gibt es uns doch einen kleinen, aber nicht uninteressanten Ausschnitt, ein Genrebildchen, aus dem Leben und Treiben der Leipziger Universitätsdozenten und Studenten in jenen Tagen; versetzt es uns doch ferner mitten hinein in die geistigen Strömungen jener Zeit und zeigt uns, wie der Geist und das Lehrsystem des großen Weisen von Königsberg mehr und mehr das Denken seiner Zeitgenossen beschäftigte und beherrschte; insbesondere aber führt es uns in die interessanteste und wichtigste Periode, zu dem entscheidenden Wendepunkt, des Lebens Fichtes. Der in ihm erwähnte „Auszug der Kritik der Urteilskraft“ war ja das Probestück des künftigen Meisters der Philosophie; bei seiner Abfassung hat der junge Aar seine Schwingen erprobt, ehe er seinen Flug zur Höhe antrat, der mit der „Kritik aller Offenbarung“ begann, die man bei ihrem anonymen Erscheinen zur Ostermesse 1792 allgemein für ein Werk Kants hielt [1], und die daher, als man den Namen des wahren Verfassers erfuhr, Fichte mit einem Schlage berühmt machte, noch ehe er durch seine „Wissenschaftslehre“ diesen Ruhm wirklich verdiente.

So möge denn jetzt in der Fichte-Erinnerungszeit die Veröffentlichung unseres Fichtebriefes mit meinen bescheidenen Zufügungen ein kleines Scherflein dazu beitragen, das Andenken an diesen größten und eigenartigsten Schüler Kants wachzurufen!

---

[1] S. Noack, *a. a. O.* S. 136 f.

Zum Begriff des Absoluten in der neuern englischen Philosophie.

Von **Dr. Fr. Nauen,** Straßburg.

Es ist eine für den Historiker überraschende Erscheinung, in was für mannigfaltige Beziehungen der Kritizismus Kants im Laufe des 19. Jahrhunderts zu den verschiedensten überkommenen Denkweisen verflochten worden ist, und welch eigentümliche Umbildungen älterer Auffassungen er hervorgerufen hat. Je nach den treibenden Beweggründen ihres Denkens, ihrer geschichtlichen Stellung zu frühern Philosophieen, ihrem persönlichen Charakter und ihrem Verhältnis zu der von ihnen vorgefundenen allgemeinen geistigen Lage haben die Schöpfer der großen Systeme und mehr noch die Vertreter gewisser weniger persönlich bestimmter Richtungen, deren Wurzeln noch im 17. und 18. Jahrhundert liegen, sich zu einer Stellungnahme zu Kant gezwungen gesehen. Ja, man kann sagen, daß die Auseinandersetzung mit Kant, zu welchem Ergebnis die einzelnen Denker auch kommen mögen, ein vorherrschender Grundzug in der Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bleibt, ähnlich wie sie das seit einigen Jahrzehnten wieder geworden ist. Eine charakteristische Synthese des Kritizismus mit älteren überlieferten Richtungen stellt die Philosophie des Schotten William Hamilton dar, der als Professor in Edinburgh tätig war, und dessen Hauptwerke in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erschienen sind [1]. Bedeutsam ist seine Philosophie nicht nur durch die heftige Gegnerschaft John Stewart Mills geworden, die diesen zu einer allgemeinen Kritik der Philosophie Hamiltons bestimmt

[1] *Discussions on Philosophy and Literature,* 1852. *Lectures on Metaphysics and Logic,* 4 vol., 1859. Dazu die von ihm mit kritischen und historischen Erklärungen versehenen Ausgaben von Reid und Stewart. Vgl. meine Dissert. *Die Erkenntnislehre William Hamiltons,* Straßburg 1911.

hat [1], sondern vor allem auch durch die Wirkung, die Hamilton auf das allgemeine Denken seiner Zeit und insbesondere auf die Stellung der gebildeten Kreise Englands zu den religiösen Fragen hervorgerufen hat. Der Agnostizismus, wie ihn sein Schüler Mansel aus seiner Philosophie herausgelöst hat, und der sich dann bei H. Spencer mit positivistischen Ideen verbindet, ist tief in Hamiltons Denkrichtung begründet und bildet geradezu ihren charakteristischen Bestandteil. Freilich sind die Beweggründe, die Hamilton bei seiner Stellungnahme zur Religion leiten, andere als jene, die für den Positivismus oder gar für gewisse populäre Formen desselben bestimmend waren und heute noch sind. Ihm kommt es ebenso wenig wie etwa Kant in den Sinn, die Religion als solche zu bekämpfen, oder ihre berechtigten Ansprüche auf die Gestaltung des Kulturlebens zu leugnen. Das gilt ebenso für Mansel, dessen Denken wie das seines Lehrers von dem Zuge bestimmt ist, die religiöse Gewißheit unabhängig von der philosophischen Spekulation auf sich zu stellen und durch die Behauptung von der Unbegreiflichkeit der theologischen Sätze diese vor jedem Angriff der Philosophie zu schützen. Die folgenden Darlegungen wollen in aller Kürze den Begriff des Unbedingten, in dem diese ganze Denkweise wurzelt, aus den Überlegungen jener Denker herausarbeiten und ihm seine für ihre Richtung eigentümliche Stellung zuweisen.

Hamilton geht von der schottischen Philosophie des common sense aus. Diese geschichtliche Bedingtheit erklärt den psychologischen Grundzug seines Denkens, sie erklärt auch, warum sich ihm Kants Apriorismus in einen reinen Subjektivismus und Psychologismus wandelt. Für die transzendentale Methode, die nun einmal ein wesentliches Stück der Philosophie Kants ausmacht, zeigt Hamilton ebensowenig Verständnis wie die spätern deutschen Physiologen und einzelne Neukantianer, deren psychologische Ausdeutung der kantischen Erkenntniskritik ihr eigentliches Grundproblem völlig übersah. Hamiltons Hauptinteresse gilt der zergliedernden Beschreibung der seeli-

[1] *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* London 1865. Ins Deutsche übersetzt von Hilmar Wilmanns, *Prüfung der Philosophie Sir Will. Hamiltons,* Halle 1908.

schen Tatsachen, seine Philosophie ist zunächst empirische Psychologie, freilich in anderm Sinne, als es die moderne experimentelle Wissenschaft sein will, sie ist Philosophie des Geistes: philosophy of mind. In dem Bewußtsein erkennt sie die Grundbedingung alles Erkennens überhaupt. Mit jedem Bewußtseinsakt aber ist eine Dualität gegeben: das Ich kann vom Geiste nur erfaßt werden im Gegensatz zu einem Nicht-Ich, das Nicht-Ich ist ihm nur unter der Voraussetzung eines Ich gegeben. Beide stehen in einem unauflöslichen Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit zueinander. Nur vermöge dieser Bedingtheit kommt das Erkennen zustande. Das Denken und Erkennen ist im Grunde nichts anderes als ein Setzen von Bedingungen: Denken heißt bedingen („To think is to condition", Disc. 14). Die allgemeinen notwendigen Formen unseres Erkennens, wie sie Kant gelehrt hat, und die Hamilton als Bedingungen der Wissenschaft anerkennt, lassen sich nach ihm in das Grundgesetz alles menschlichen Erkennens, das Gesetz des Bedingten, auflösen. Insbesondere sind die Substanzialität, das Verhältnis der Erscheinungen zu einer postulierten unbekannten und unerkennbaren Substanz, und die Kausalität, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, nur Unterarten dieses allgemeinsten Denkgesetzes. In ihm findet Hamilton auch eine Auflösung der auf den Raum und die Zeit bezüglichen Antinomien Kants. Wenn wir uns den Raum als ein unendlich ausgedehntes oder endlich begrenztes Maximum denken wollen, so finden wir uns dazu ebenso außerstande, als wenn wir ihn uns als ein nicht weiter teilbares Minimum vorstellig machen wollten. So wenig wie ein unendlich kleinstes Raumteilchen, das nicht mehr teilbar ist, können wir uns eine unendliche Teilbarkeit eines ausgedehnten Dinges vorstellen (Lect. on Met. II, 369). Ähnliches gilt von der Zeit. Wir vermögen weder, uns ihren absoluten Anfang, noch ihr Aufhören begreiflich zu machen. Stellen wir uns einen Zeitabschnitt vor, so muß er entweder unendlich teilbar oder in bestimmt begrenzte Teilchen auflösbar sein. Ein Drittes gibt es nicht. „Eins ist notwendigerweise wahr, aber keins kann als möglich begriffen werden" (Met. II, 372, 373). An diesen psychologischen Erörterungen

über Raum und Zeit gewinnt Hamilton die Erkenntnis, daß unser ganzes Denken und Erkennen unabänderlich durch die Schranken des Bedingten, und „daß das Begreifbare in jeder Beziehung durch das Unbegreifbare gebunden ist“. Auf dieses Grundgesetz lassen sich, wie er in breiter Form ausführt, Raum und Zeit zurückführen.

Das Unbedingte, das Hamilton als das unbedingt Unbegrenzte oder Unendliche und das unbedingt Begrenzte oder Absolute unterscheidet, kann demnach nicht Gegenstand des Erkennens sein. Aber es ist, wie wir gesehen haben, eine von dem Denken selbst geforderte Glaubensgrundlage. Ohne seine Annahme kann das Denken, um in der Sprache eines neuern Erkenntniskritikers zu reden, sich selber nicht verstehen. Aber von einer Erkennbarkeit des Unbedingten kann keine Rede sein. Der Begriff des Unbedingten kann von uns nicht eindeutig bestimmt werden; er ist ein rein negativer Begriff, „die Verneinung des Begreifbaren selbst“. Wir können ihn nur fassen, indem wir alle Bedingungen, die das Denken konstituieren, wegdenken (vgl. Met. II, 373 ff.; Disc. 12 ff.). Mit einem Anflug ins Poetische meint Hamilton, daß der Geist jene Sphäre der Begrenzung, in der und durch die allein die Möglichkeit des Denkens verwirklicht werde, ebensowenig überschreiten, wie das Windspiel seinem Schatten entfliehen oder der Adler die Atmosphäre, in der er fliegt, verlassen könne.

Als besonders fruchtbar glaubt er sein Gesetz des Bedingten in seiner Anwendung auf die „Erscheinung der Ursächlichkeit“ erweisen zu können, und von hier aus spinnen sich denn auch die Fäden zur Begründung seiner praktischen Philosophie. Keine der bisherigen bedeutsamen Auffassungen des Kausalgesetzes kann ihm genügen. Insbesondere weist er Kants Anschauung, der die Kausalität als „ein besonderes apriorisches Axiom“ angesehen habe, zurück. Sie verstößt nach ihm gegen „die Ökonomie des Denkens“, die bei ihm die Rolle eines regulativen Prinzipes einnimmt. Die Kausalität ist ihm nichts anderes als ein Einzelfall des Grundgesetzes des Bedingten, sie ist „die Kategorie des Bedingten in ihrer Anwendung auf die Kategorie der Existenz unter der Kategorie der Zeit“.

Ohne auf seine Theorie des Kausalgesetzes im einzelnen einzugehen, gebe ich hier nur das Ergebnis seiner Untersuchung mit seinen Worten wieder. „Es ist die Unfähigkeit, die wir erfahren, wenn wir in Gedanken eine Existenz in vergangener Zeit vernichten, in anderen Worten, unser völliges Unvermögen, ihren absoluten Anfang zu begreifen, welches das ganze Phänomen der Kausalität ausmacht und erklärt" (Met. II, 407). Mit dieser Zurückführung des Kausalgesetzes auf ein Grundvermögen oder besser Unvermögen, auf das unser Erkennen seiner Natur nach immer wieder zuletzt stößt, glaubt Hamilton eine genügende theoretische Begründung der religiösen Weltansicht gefunden zu haben. Ein positives und besonderes Prinzip der Kausalität annehmen, hieße die Unmöglichkeit einer freien Verursachung setzen, würde die Auflösung der gesamten Wirklichkeit in eine geschlossene Kette ursächlich bedingter Glieder bedeuten. Das aber sei ein Bekenntnis zum „Fatalismus" und Atheismus. Eine solche theoretische Auffassung kann darum mit einer praktischen Lebensansicht, die das Diesseits in einem Jenseits seinen Sinn gewinnen läßt, nicht vereinbar sein. Nur auf dem Boden seiner Philosophie des Unbedingten soll die Gegensätzlichkeit der theoretischen und praktischen Weltanschauung ausgeglichen und überwunden werden. Es ist uns unmöglich, die Freiheit des Willens theoretisch zu begründen oder auch nur als möglich einzusehen, da wir einen absoluten Anfang nicht begreifen können. Aber was von der theoretischen Einsicht in ein System der Freiheit gilt, gilt ebenso für die theoretische Begründung eines Systems kausaler Notwendigkeit. Daß wir aber frei sind, beweist das Bewußtsein unserer sittlichen Freiheit und das Bewußtsein unserer moralischen Verantwortlichkeit. Auf diese Tatsächlichkeit des Sittengesetzes und einer moralischen Weltordnung gründet Hamilton ähnlich wie Kant, der hier sein Lehrmeister ist, die Gewißheit vom Dasein Gottes und den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Das Unbedingte bedeutet ihm auf dieser Stufe nichts anderes als die Gottheit, die von uns nicht begriffen werden kann, an die wir aber glauben müssen. „Eine von uns begriffene Gottheit wäre überhaupt keine Gottheit" (Met. II, 374).

Man merkt die polemische Spitze gegen den deutschen Idealismus seiner Zeit deutlich heraus, wenn es in den Vorlesungen (pag. 374/375) heißt: „Hierin (d. h. in der Lehre von der theoretischen Unzulänglichkeit einer Gotteserkenntnis) stimmen alle Theologen und Philosophen, die des Namens würdig sind, überein; und die wenigen, die für den Menschen ein Wissen vom Unendlichen in Anspruch nehmen, tun dies auf die gewagte, ausschweifende und paradoxe Behauptung hin, daß der menschliche Verstand mit dem göttlichen identisch ist, oder daß der Mensch und das Absolute eins sind“ (Met. II, 374—375).

Wie bedeutsam Hamiltons Auffassung des Kausalgesetzes für seine allgemeine Lebensanschauung ist, hat sein Schüler Mansel deutlich eingesehen. Er übernimmt im wesentlichen Hamiltons Ansicht, insofern er das Kausalgesetz weniger als „einen positiven Begriff der Notwendigkeit, denn eine Unfähigkeit, das Gegenteil zu begreifen“ erklärt, auch er läßt die Kausalität, freilich mit gewissen Einschränkungen, in einem Unvermögen unseres Erkennens wurzeln (vgl. seine Metaphysics or the Philosophy of Consciousness 271). Worauf es aber für uns ankommt, ist dies, daß Mansel im wesentlichen dieselbe Stellung gegenüber der religiösen Metaphysik einnimmt wie Hamilton, daß er dessen allgemeinen Standpunkt auf das ganze Gebiet des Übersinnlichen folgerichtig ausdehnt. Er hat den Versuch gemacht, von ihm aus nicht nur zu dem deutschen Idealismus Kants und seiner Nachfolger bis zu Herbart Stellung zu nehmen, sondern gewissermaßen auch einen Abriß einer Kosmologie, rationalen Psychologie, Theologie und Moralphilosophie zu zeichnen, also einen Entwurf zu einer Metaphysik zu geben, die von der Voraussetzung der durchgängigen Bedingtheit unseres Erkennens beherrscht ist. Wie Hamilton geht er von dem Begriff des Bewußtseins aus, er will die Fragen der Metaphysik, wozu auch die nach ihrer eigenen Möglichkeit gehört, erst auf Grund einer „Phänomenologie“, welche die Tatsachen des Bewußtseins klar zu legen hat, lösen. Gegenüber dem Anspruch der Ontologie, eine Lehre vom Seienden als Seiendem zu geben, macht er den allgemeinen Einwand geltend, daß nur das Bedingte, oder, wie er sagt: das Endliche Gegenstand des Bewußtseins sein kann (a. a. O. 277 ff.). Be-

sonders scharf prägt sich der agnostizistische Grundzug seiner Lebensanschauung in seinen Ansichten über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen aus. Hier bietet sich uns auch eine charakteristische Weiterbildung jener Probleme der Philosophie Hamiltons, die uns in unsern bisherigen Ausführungen am meisten interessiert haben. Wie für die Grundrichtung der Religionsphilosophie Hamiltons, insbesondere seiner Begründung des Glaubens an einen persönlichen Gott auf ein sittliches Gesetz Kant maßgebend war, so ist in der nähern Ausführung, die Mansel seiner religiösen Metaphysik gibt, eine Einwirkung der Religionsphilosophie Schleiermachers deutlich erkennbar.

Die Probleme, welche die alte rationale Theologie, insbesondere die Theodicee beschäftigt haben, weist Mansel als unauflöslich zurück. Die Frage etwa, wie die göttliche Vorsehung und Vorherbestimmung vereinbar mit dem freien Willen des Menschen sei, oder wie Gottes unendliche Güte und seine unendliche Gerechtigkeit zusammenstimmend gedacht werden können, stellen nach ihm der Vernunft unerreichbare Aufgaben. Wir wissen nur vom Endlichen, die Wirklichkeit ist uns nicht in ihrer absoluten Totalität gegeben, sondern nur in der gegenseitigen Bedingtheit ihrer Erscheinungen. Immer bleibt für unser Erkennen in dem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, die uns nur in ihrer wechselseitigen Bedingtheit gegeben sind, eine unüberwindliche Schranke, durch die ihm der Weg zum Absoluten verschlossen wird. In anderer Form sind das dieselben Gedanken, die wir bei Hamilton kennen gelernt haben, so wenn es in Mansels Metaphysik heißt: „Unser ganzes Bewußtsein ist relativ und kann deshalb das Absolute nicht erfassen.“ Es ist „begrenzt und kann deshalb das Unendliche nicht begreifen“. Ein mit Hilfe menschlicher Begriffe erkanntes Unendliche wäre überhaupt kein Unendliches; denn begriffliche Erfassung ist nichts anderes als Beschränkung, und das Unbeschränkte muß notwendigerweise das Unbegreifliche sein. Gott kann nur erkennen, wer selbst Ihm gleich ist. „Der Pantheismus nimmt diesen Satz an und setzt den göttlichen Geist mit dem allgemeinen Bewußtsein der Menschheit gleich. Der Theist nimmt ihn auch an, aber er begnügt sich damit anzubeten, wo er

nicht verstehen kann“ (a. a. O. 384). In diesen Sätzen prägt sich ein Zug in Mansels Religionsphilosophie aus, den er insbesondere gegen Schleiermacher stark betont. Seine Gotteslehre, soweit sich in positivem Sinne von einer Lehre sprechen läßt, will an dem reinen Theismus gegenüber jeder pantheistischen Form des Gottesbegriffes festhalten.

Die einzelne Ausführung seines allgemeinen Standpunktes, die bei ihm einen breitern Raum als bei Hamilton einnimmt, zeigt, wie auch er im Banne des Kritizismus steht. Einen apriorischen Gottesbeweis will er nicht gelten lassen, und er weist ihn in ähnlicher Form zurück, wie Kant den ontologischen Beweis der rationalistischen Philosophie widerlegt hat. Wie aber steht es mit den Beweisen, die von den Tatsachen des Bewußtseins und nicht von allgemeinen Begriffen ausgehen? Der kosmologische Gottesbeweis, der auf eine erste Ursache schließt („the argument from causation“), verstrickt uns in einen unvermeidlichen Widerspruch. Wir sind uns wohl unmittelbar bewußt, daß wir zu jeder Erscheinung eine Ursache setzen müssen, aber wir sind uns nicht bewußt, daß wir die Reihe der Erscheinungen als begrenzt oder unbegrenzt aufzufassen haben. Hier stoßen wir wie bei allen Fragen, welche das Unendliche oder das Ganze der Wirklichkeit betreffen, auf ein in unserer erkennenden Natur begründetes Unvermögen, das wir niemals überwinden können. An anderer Stelle setzt sich Mansel näher mit Kants Versuch eines Ausgleichs zwischen einem System der Freiheit und einem System der absoluten Ursächlichkeit auseinander, ohne aber dem Tiefsinn, der sich in der Lehre vom intelligiblen Charakter offenbart, gerecht zu werden (a. a. O. 368 ff.). Dem Beweis aus der Zweckmäßigkeit legt er — und das erinnert wieder an Kant — insofern einen großen Wert bei, als er eine wertvolle Stütze unserer persönlichen Überzeugung, die auf „unsern religiösen und moralischen Instinkten“ ruht, abzugeben vermag. Worauf gründet sich nun aber unser Glaube an ein Unendliches, an ein Absolutes, an einen Gott? Mansel glaubt, daß er eine wohl begründete Rechtfertigung in zwei psychologischen Tatsachen habe: dem Gefühl der Abhängigkeit und dem Gefühl der sittlichen Verpflichtung. Hamiltons religiöse Metaphysik

beruht, wie wir gesehen haben, im wesentlichen auf der Ethik. Mansel aber will, und hierin folgt er schließlich der Grundanschauung Hamiltons, die ganze Metaphysik aus einer Phänomenologie des Bewußtseins ableiten. Daß damit ihr rein subjektiver Charakter festgestellt ist, und ihren Behauptungen jeder Anspruch auf objektive Gültigkeit entzogen wird, ist selbstverständlich. Ebenso einleuchtend ist es, daß trotz der großen Ehrfurcht vor dem christlichen Gottesbegriff und der christlichen Offenbarung, die für Mansel charakteristisch ist, eine solche rein subjektive Theorie trotz ihrer ursprünglichen Tendenz in den Gegensatz einer nicht nur theoretischen, sondern auch praktischen Skepsis umschlagen mußte.

Jenes Gefühl der Abhängigkeit vergleicht Mansel mit dem Gefühl der Hilfsbedürftigkeit, das ein Kind gegenüber dem Vater hat. Daß es uns natürlich ist, zeigt das allgemeine Bewußtsein und tatsächliche Verhalten der Menschheit. Aber dies Gefühl wäre ebensogut wie mit dem Glauben an einen unendlich gütigen Gott mit dem schlimmsten Aberglauben vereinbar. Es deutet wohl auf Gottes Macht hin und ist eine genügende psychologische Erklärung für das Gefühl der Gottesfurcht in uns, aber es bietet keinen Hinweis auf die Güte Gottes. Hier tritt nun die Tatsache der sittlichen Verpflichtung als das andere wesentliche Merkmal der Religion ein. Kants Lehre von der Autonomie des sittlichen Willens und der objektiven Geltung des mit ihm gegebenen allgemeinen Sittengesetzes weist Mansel mit psychologischen Erwägungen ab, die eine wunderliche Verkennung der kritischen Methode bekunden, ohne daß Mansel seinen Begriff der moralischen Verpflichtung irgendwie zu klären wüßte. Der Wille soll ein Teil unserer „Konstitution" und deshalb zum allgemeinen Gesetzgeber der übrigen Teile untauglich sein. Das in uns tatsächlich vorhandene sittliche Gefühl weist auf einen sittlichen Gesetzgeber hin, auf eine „moralische Gottheit" (moral deity), die wir zu seiner Erklärung postulieren müssen. Die mannigfaltigen Entartungen des Gottesbegriffs, die wir bei den Naturvölkern finden, und die der Idee eines unendlich gütigen Wesens widerstreiten, sucht Mansel in Ausführungen, die für den Theologen von Interesse sind, aus der unvollkommenen Natur des Menschen

zu erklären. Gegenüber der pantheistischen Richtung in Schleiermachers Religionsphilosophie verficht er mit Wärme das Recht des Individuums und des individuellen Lebens, das sich nicht von einer Allnatur aufsaugen läßt, um an sie seinen wesentlichen Charakter zu verlieren. Der Glaube des Pantheisten gerät in Widerspruch mit einer Bewußtseinstatsache, an der wir festhalten müssen (ohne sie übrigens theoretisch zu begreifen): der persönlichen Freiheit. Freilich ist zu bemerkeu, daß auch dieser Begriff keine kritische Klärung bei Mansel findet.

Wir verzichten darauf, auf die weitern, in mancher Beziehung interessanten psychologischen Erörterungen einzugehen, die der Ausführung von Mansels Religionsphilosophie dienen. Wir haben es hier mehr mit einer Religionspsychologie, als mit einer Metaphysik, einer wahrhaften Philosophie des religiösen Bewußtseins zu tun. Seit Hume gegenüber der Aufklärung die Religion auf psychologischem und genetischem Wege zu begreifen suchte, sind diese Versuche immer wieder bis auf unsere Tage gemacht worden. Mansels Anschauungen sind insofern interessant, als in ihnen der Grundgedanke der Philosophie des Bedingten, wonach die Philosophie aus einer Zergliederung des Bewußtseins ihre eigentümlichen Aufgaben zu schöpfen habe, streng durchgeführt wird. Sie bleibt demnach, und hier ist sie folgerichtiger als die Lehre des Meisters, in der Psychologie, in diesem Falle in einer beschreibenden Darstellung seelischer Tatsachen stecken, die in mancher Beziehung von der modernen Experimentalpsychologie sehr angefochten werden dürfte. Daß diese Psychologie des religiösen Bewußtseins weit davon entfernt ist, dem ganzen tatsächlichen Gehalt des religiösen Lebens gerecht zu werden, leuchtet der oberflächlichsten Betrachtung ein. Daß sie vollends keinerlei Ansprüche des Philosophen erfüllt, ist ein neuer Beweis dafür, daß die Philosophie immer wieder in die Irre geht, wenn sie sich auf den engen Bezirk einer einzelwissenschaftlichen Betrachtung beschränkt und ihrer eigentümlichen Methode untreu wird.

Die Philosophie der Werte bei Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert.

Philosophiegeschichtlich untersucht und dargestellt von **Dr. Joseph Fischer.**

I. Die Neuentdeckung der Kantischen Philosophie im 19. Jahrhundert. Mannigfache Momente waren es, welche die materialistische Phase des deutschen Denkens im vorigen Jahrhundert zum Stillstand gebracht oder wenigstens sie aus den Kreisen der Wissenschaft in diejenigen einer minderwertigen populären Literatur gedrängt haben, so H. Lotzes teleologischer Idealismus, E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten, nicht zuletzt auch — die Neuentdeckung der Kantischen Philosophie. Philosophen wie A. Schopenhauer, E. Zeller, O. Liebmann erhoben den Ruf nach Rückkehr zu Kant; Naturforscher, Helmholtz an der Spitze, begannen sich zur Kantischen Philosophie zu bekennen; Kuno Fischers eindrucksvolle Darstellung der Kantischen Vernunftkritik und F. A. Langes Geschichte des Materialismus führten Kant dem Verständnis weiter gebildeter Kreise entgegen.

II. Richtungen im Neukantianismus. Indes bildeten sich im Neukantianismus verschiedene Richtungen heraus. Die sog. Marburger Schule ging streng dem wissenschaftstheoretischen Interesse der Kritik der reinen Vernunft nach und hielt einseitig an der Begründung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Theorie als ihrem höchsten Ziele fest. Ihren Hauptvertreter fand sie in H. Cohen[1].

Die herrschende Auffassung im beginnenden Neukantianismus ging dahin, daß die kritische Philosophie ausschließlich Erkenntnistheorie sei oder sein solle, und zwar eine Erkenntnistheorie des Empirismus, die jede Metaphysik als un-

[1] Vgl. W. Windelband, *Die neuere Philosophie. Die Kultur der Gegenwart,* Teil I, Abteilung V, S. 536 f.

wissenschaftlich ausschließe. Diesen Agnostizismus deuteten K. Göring, E. Laas, A. Riehl, R. Avenarius im relativistischen Sinne und nahmen dazu Elemente des französischen und englischen Positivismus in sich auf. Andere gaben der Erkenntnistheorie mehr und mehr eine psychologische Färbung, behandelten sie als Lehre vom Ursprung und von der Entwicklung der Vorstellungen und verfielen dem Psychologismus [1].

In den letzten Jahrzehnten bildete sich eine dritte Richtung im Neukantianismus heraus. Diese ließ die agnostische Erkenntnistheorie mehr in den Hintergrund treten und sah das Reifste und Höchste, was Kant gedacht hat, im System der Vernunftkritik, worunter die systematische Besinnung auf die prinzipiellen Grundlagen alles Vernunftlebens, die wissenschaftliche Bloßlegung der logischen Struktur aller Kulturfunktionen, eine Theorie der allgemeingültigen Werte verstanden wird. „Das ist tatsächlich“, so schreibt Windelband, „der Ertrag der Kantischen Kritiken, wenn auch diese Formel selbst bei Kant nicht zu finden ist und vielleicht sogar ihr Sinn in dieser Weise ihm nicht geläufig ist. Seine Transzendentalphilosophie ist in ihren Ergebnissen die Wissenschaft von den Prinzipien alles dessen, was wir jetzt mit dem Namen Kultur zusammenfassen. Sie forscht nach den begrifflichen Grundlagen des Wissens, der Sittlichkeit, des Rechts, der Geschichte, der Kunst, der Religion: und sie tut es in dem Sinne, daß diese Grundlagen in ihrer sachlichen Selbstverständlichkeit aufgedeckt werden, wie sie, unabhängig von aller empirischen Erfassung durch das individuelle oder durch das historisch gemeinsame Bewußtsein, an sich gelten. Nichts anderes ist der Sinn des Apriori bei Kant“ [2]. Aus der Behandlung gerade dieser Wertprobleme aher hatten sich nach Kant die großen metaphysischen Systeme des deutschen Idealismus herausgebildet. Deshalb konnte es bei einer Rückkehr zu Kant nicht ausbleiben, daß jene einst mit Begeisterung aufgenommenen und dann von einem ernüchterten Geschlechte verworfenen Lehren eine neue Wür-

---

[1] Vgl. *a. a. O.* S. 537.

[2] W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus,* Heidelberg 1910, S. 4.

digung fanden unter Abstreifung der äußeren Wunderlichkeiten der dialektischen Konstruktion und unter Hervorkehrung des sachlichen Gehaltes. So ist die Philosophie der Werte eine Rückkehr zu Kant, geht aber von Kant weiter, bald mehr zu Fichte, bald mehr zu Schelling oder Hegel [1]. Als Hauptvertreter dieser umfassenden Kulturphilosophie oder Philosophie der Werte, dieses neuen deutschen Idealismus sind zu nennen W. Windelband und H. Rickert.

III. Der Neukantianismus als kritische Wissenschaftslehre. Philosophie und Einzelwissenschaften stehen nach Windelband und Rickert in intimem Zusammenhang. Die Philosophie soll die Einzelwissenschaften zur Voraussetzung haben, aber nicht etwa um deren Ergebnisse zusammenzuarbeiten oder um sie zu beurteilen und zu prüfen. Die Philosophie hat vielmehr den inhaltlichen Bestand der übrigen Wissenschaften als Grund und Boden anzusehen, der für sie unabänderlich gegeben ist, „den sie weder in Frage stellen noch verändern, weder bereichern noch beschränken will" [2]. Ihre Aufgabe geht dahin, die Tätigkeit der Wissenschaften bis in ihre letzten Gründe hinein zu verfolgen, die Prinzipien der auswählenden und gestaltenden Arbeit des wissenschaftlichen Denkens ausfindig zu machen, m. a. W. die innere Struktur der intellektuellen Arbeit aller Einzelwissenschaften zu verstehen und die sachlichen Voraussetzungen zu gewinnen, die ihren Geltungsgrund in sich enthalten. Die Philosophie ist also den Einzelwissenschaften gegenüber kritische Wissenschaftslehre.

IV. Der Neukantianismus als kritische Theorie der Kulturwerte. Ist die Philosophie kritische Wissenschaftslehre, so hat die Philosophie von heute vorwiegend den Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit des 19. Jahrhunderts nach kritischer Methode auf seine prinzipiellen Grundlagen hin zu durchforschen. Was ist nun das Wesentliche und Charakteristische im Wissenschaftsbetriebe des 19. Jahrhunderts? Der rapide Fortschritt, den die Naturwissenschaften in diesem Zeitalter gemacht haben, ist offenkundig. Aber diese ganze großartige

[1] Vgl. W. Windelband, *Präludien,* Tübingen 1907, S. 8.
[2] *A. a. O.* S. 10.

Entwicklung ist in ihren Grundlinien nur die folgerichtige Fortsetzung der wissenschaftlichen Arbeit, „welche in der Renaissance als das wesentlich Neue geschaffen wurde und seitdem sich die Herrschaft im Reiche des intellektuellen Lebens gewonnen hatte“ [1]. Prinzipiell neu sind im 19. Jahrhundert vor allem die Leistungen der großen Historiker, die das Kulturleben erforschten. Sie haben seinem wissenschaftlichen Leben, im Gegensatz zu den vorangegangenen naturwissenschaftlichen Jahrhunderten, den Charakter aufgeprägt. Daher sind neben Liebig und Helmholtz ebenbürtig Ranke und Mommsen, und neben die großen Arbeiten von Kirchhoff und Bunsen die monumentalen geistesgeschichtlichen Werke von Eduard Zeller und Kuno Fischer zu stellen [2].

Diesem neuen Verhältnis, worin die historischen Wissenschaften ebenbürtig neben die Naturwissenschaften getreten sind, hat die Philosophie als kritische Wissenschaftslehre Rechnung zu tragen. In der Kantischen Philosophie ist der Begriff der Wissenschaft im wesentlichen auf denjenigen der mathematischen Naturwissenschaft beschränkt. Nach Kant reicht ja Wissenschaft nur soweit, als Mathematik d. h. allgemeingültige und notwendige Erkenntnis reicht, und sein eigenstes Bestreben war darauf gerichtet, „eine allgemeine begriffliche Grundlage für die Newtonsche Naturphilosophie d. h. für die mathematisch-physikalische Theorie zu finden“ [3]. In seiner Erkenntniskritik handelt es sich deshalb lediglich um Naturforschung, und das gesamte historische Wissen geht dabei leer aus, denn es ist nicht im Kantischen Sinne Wissenschaft. Hier ist der Punkt, an dem Windelband und Rickert an Kant anknüpfend über Kant hinausgehen, indem sie die geschichtliche Weltansicht der nachkantischen Philosophie, insbesondere Hegels, in den systematischen Zusammenhang der kritischen Philosophie hineinarbeiten und so die Kantische Wissenschaftslehre einer prinzipiellen Erweiterung und Ergänzung unterziehen gemäß dem

---

[1] *A. a. O.* S. 12.

[2] Vgl. *a. a. O.* S. 13. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1910, S. 103 f.

[3] W. Windelband, *a a. O.* S. 14.

weiteren Begriff der Wissenschaft im heutigen Denken. Für sie bildet die historische Wissenschaft ebenso das Problem der Kritik wie die Naturforschung [1].

Die apriorische Grundlage der bisherigen naturwissenschaftlichen Welterkenntnis genügt nun aber nicht „für die Begründung des objektiven Rechts derjenigen Auswahl, welche die historischen Wissenschaften aus dem Tatsachenmaterial treffen“ [2]. Es stehen sich hier zwei ganz verschiedene Arten empirisch-wissenschaftlicher Arbeit gegenüber.

Auf der einen Seite stehen die Naturwissenschaften. Das Wort „Natur“ charakterisiert sie mit Rücksicht auf ihre Objekte wie mit Rücksicht auf ihre Methode. In ihren Objekten, den körperlichen und seelischen Wirklichkeiten, sehen sie ein von jeder Wertbeziehung freies Sein, und ihr Interesse ist darauf gerichtet, die allgemeinen begrifflichen Verhältnisse bzw. die Gesetze kennen zu lernen, welche für jenes Sein gelten. Dies gilt für die Physik, welche das physische Sein erforscht, ebenso wie für die Psychologie, die Wissenschaft vom psychischen Sein. Beide sehen in den verschiedenen Körpern und Seelen ein wertindifferentes Sein, beide lassen das Individuelle als unwesentlich beiseite und nehmen in ihre Begriffe nach generalisierender (bei Windelband nomothetischer) Methode gewöhnlich nur das einer Mehrzahl von Objekten Gemeinsame auf [3]. Jenes System der „Grundsätze des reinen Verstandes“ bei Kant gilt als logische Voraussetzung dieser Wissenschaften.

Auf der anderen Seite stehen die historischen Wissenschaften im weitesten Sinne des Wortes. Rickert sucht sie durch die Bezeichnung historische Kulturwissenschaften — unter ausdrücklicher Ablehnung des bisher üblichen Terminus Geisteswissenschaften — dem Ausdruck Naturwissenschaften entsprechend sowohl mit Rücksicht auf ihre Objekte als auch mit Rücksicht auf ihre Methode zu charakterisieren. Als Kultur-

---

[1] Vgl. *a. a. O.* [2] *A. a. O.* S. 19.

[3] Vgl. H. Rickert, *a. a. O.* S. 101. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft,* 1894. Unveränderter Abdruck in *Präludien,* 1907, S. 355 ff.

wissenschaften handeln sie von den auf die allgemeinen Kulturwerte bezogenen Okjekten, Religion, Kirche, Recht, Staat, Sitten, Wissenschaft, Sprache, Literatur, Kunst, Wirtschaft usw., und als historische Wissenschaften stellen sie deren einmalige Entwicklung in ihrer Individualität dar. Wie der Begriff der Natur als der Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine für die naturwissenschaftliche Begriffsbildung das Prinzip zur Auswahl des Wesentlichen liefert, so tut dies für die historische Methode der Begriff des Kulturwertes. Denn wesentlich ist für die historischen Wissenschaften nur das, was in seiner individuellen Eigenart für den leitenden Kulturwert von Bedeutung ist. Sie kümmern sich nicht um die Individualität der Objekte, wenn diese nicht historisch wichtig, bedeutsam oder interessant sind, also zu allgemeinen Werten in keiner Beziehung stehen. Das historische Verfahren ist also ein wertbeziehendes und individualisierendes (nach Windelband idiographisches); der Historiker hat die Beziehung der geschichtlichen Objekte auf die allgemeinen Werte individualisierend zum Bewußtsein zu bringen[1]. Die historischen Wissenschaften haben es somit mit Werten zu tun — ohne darum wertende Wissenschaften zu sein — und bedürfen dann als ihrer obersten Voraussetzungen und Auswahlprinzipien eines Systems allgemeingültiger Werte. So verlangt das Verständnis der historischen Wissenschaften, das durch die allgemeine wissenschaftliche Lage der heutigen Philosophie zur Aufgabe gemacht wird, eine kritische Theorie der Kulturwerte[2].

Nach Rickert können aber auch die Naturwissenschaften eine solche nicht entbehren. Denn auch „die Naturwissenschaft ist doch ein historisches Kulturprodukt. Das mag sie als Spezialwissenschaft ignorieren. Richtet sie aber ihren Blick auch auf sich selbst und nicht nur auf die Naturobjekte, kann sie dann leugnen, daß ihr eine historische Entwicklung . . . vorangegangen ist, die notwendig in ihrem einmaligen und individuellen Verlauf unter dem Gesichtspunkt eines Wertmaßstabes von objektiver Geltung betrachtet werden muß, nämlich des

[1] Vgl. H. Rickert, *a. a. O.* S. 101 f. W. Windelband *a. a. O.*
[2] Vgl. W. Windelband, *Präludien,* S. 21.

theoretischen Wertes der wissenschaftlichen Wahrheit, auf den wir die Ereignisse beziehen müssen, um in ihnen das für die Geschichte der Naturwissenschaft Wesentliche vom Unwesentlichen zu sondern?"[1] Ähnlich ist auch die Natur selbst im logischen Sinne „nichts anderes als ein theoretisches Kulturprodukt, eine gültige d. h. objektiv wertvolle Auffassung der Wirklichkeit durch den menschlichen Intellekt, und die absolute Geltung des daran haftenden Wertes muß gerade die Naturwissenschaft immer voraussetzen"[2].

Jeder wissenschaftliche Mensch also, der Naturforscher wie der Kulturhistoriker, muß die absolute Geltung theoretischer Werte voraussetzen; andernfalls hört er auf, ein wissenschaftlicher Mensch zu sein. So wird die Philosophie durch den lebendigen Zusammenhang, in welchem sie mit der Arbeit der Einzelwissenschaften steht und stehen soll, auf die Besinnung auf ein umfassendes System von objektiven Kulturwerten als auf ihre Aufgabe hingewiesen. Die Philosophie ist demnach bei Windelband und Rickert die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten.

V. Wert. Gut. Wertung. Was ist ein Kulturwert? Windelband und Rickert scheiden scharf zwischen Wert und Wirklichkeit. Der Wert ist also keine Wirklichkeit, weder eine physische noch eine psychische, er ist etwas Unwirkliches oder nach Lotzes Ausdruck etwas Geltendes. Das Wesen des Wertes ist seine Geltung, nicht seine Tatsächlichkeit. Der Wert (Kulturwert) bei Windelband und Rickert ist aber nicht etwas individuell Geltendes, sondern er ist eine unbedingt notwendige und allgemeingültige Norm, „das sachliche An-sich der Vernunft, das unabhängig von aller empirischen Erfassung für die Welt der Erfahrung und damit über diese hinaus gilt"[3], jenes Sollen, „das dem empirischen Subjekt als ein überindividueller, unbedingter ‚kategorischer' Imperativ gegenübertritt"[4]; er ist das Apriori im Sinne Kants.

---

[1] Rickert, *a. a. O.* S. 148.
[2] Rickert *a. a. O.*
[3] W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus,* S. 8.
[4] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis,* Tübingen 1904, S. 231.

Der Wert kann jedoch mit einer Wirklichkeit verknüpft sein, und zwar mit Objekten wie mit Subjekten. Es gibt Objekte, an denen Werte haften. Ein Gemälde ist z. B. eine solche Objektwirklichkeit. Der ästhetische Wert, der an ihm haftet, ist mit seinem Wirklichen: Leinwand, Farbe, Lack nicht identisch. Solche mit Werten verknüpfte Objektwirklichkeiten heißen Güter. — Außerdem wird der Wert mit einem Subjekt verknüpft, das Objekte wertet. Der psychische Akt der Wertung fällt aber mit dem Wert selbst keineswegs zusammen, vielmehr gilt der Wert unabhängig von und vor jeder psychischen Wertung. „Eine Philosophie der Wertungen ist keine Philosophie der Werte“ [1].

VI. Erforschung und tatsächliche Konstatierung der Werte. Prinzip des teleologischen Zusammenhangs. Wenn die Philosophie es mit dem Unwirklichen zu tun hat, so soll dies nicht heißen, daß sie von einer Betrachtung der Wirklichkeit ganz abzusehen habe. Im Gegenteil, die Werte in ihrer Mannigfaltigkeit und inhaltlichen Bestimmtheit können nur an Wirklichkeiten gefunden werden. Wie soll aber die Erforschung und tatsächliche Konstatierung der Werte erfolgen? Die Frage Kants nach dem Rechtsgrunde der synthetischen Urteile a priori und zugleich die methodische Grundfrage der nachkantischen Philosophie kehrt hier wieder. Im Grunde sind nur zwei Antworten möglich, und diese sind, nachdem sie bereits in der Entwicklung Kants von der Inauguraldissertation bis zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ angedeutet waren, gegeben worden von Fries und Hegel. Nach Fries erfolgt diese Konstatierung durch Erforschung des individuellen Seelenlebens, nach Hegel durch Erforschung der menschlichen Gattungsvernunft in allen ihren historischen Gestaltungen. Nach Fries ist das Organon der Philosophie die Psychologie, nach Hegel die Geschichte. Windelband und Rickert bekennen sich in Anlehnung an Hegel zur historischen Methode. Denn „für die Psychologie ist der Mensch als Naturwesen gegeben; sie erforscht die Gesetze der seelischen Bewegung, die er im Prinzip mit allen animalen Wesen teilt, die formalen Be-

[1] H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie, Logos* I, 1910/11, S. 16.

stimmungen der Bewußtseinsvorgänge in Assoziationen und Apperzeptionen von Vorstellungen, Gefühlen und Volitionen. Diese formalen Prozesse nun sind für die Inhalte, für deren Wert und Sinn und für ihre Vernunftbedeutung an sich völlig indifferent, und die Sonne dieser Naturgesetzlichkeit leuchtet gleichmäßig über Ungerechtes und Gerechtes"[1]. Die Hilfe, welche die Philosophie von der Psychologie zu erwarten hat, ist in der Hauptsache auf die Bestimmung der formalen Ordnung der Werte beschränkt. So entnimmt sie der empirischen Psychologie z. B. die Dreiteilung der psychischen Funktionen, welche sich in der Dreizahl der philosophischen Disziplinen wiederholt[2]. „Der eigentliche Herd für unser Wissen von den Kulturwerten ist . . . die Geschichte, in der sie mit der fortschreitenden Zusammenschmelzung der Völker zur Menschheit durch das Ringen der Gesamtheit erworben werden — Wissenschaft, Moral und Recht ebenso, wie Kunst und Religion. Der Mensch als Vernunftwesen ist nicht psychologisch gegeben, sondern historisch aufgegeben"[3]. Auf die Kulturgüter muß daher die Philosophie ihr Augenmerk richten, um an ihnen die Mannigfaltigkeit und inhaltliche Bestimmtheit der Werte zu finden, und an die Geschichtswissenschaft sich wenden, welche die Kulturgüter aufzeigt. Von den Kulturgütern muß sie die Werte ablösen, indem sie die Frage stellt, welche allgemeingültigen Werte der inhaltlichen Mannigfaltigkeit des historischen Kulturlebens zugrunde liegen, und worin also die Voraussetzungen der Kultur bestehen.

Freilich besteht bei der psychologischen wie bei der historischen Methode die Gefahr des Relativismus — dort des Psychologismus, hier des Historismus. Schon Fries und Hegel haben die Gefahren beider Methoden an sich erlebt. Beide sind aber „im Prinzip gleich weit entfernt davon, die tatsächliche Geltung jener Vernunftwerte, die sie, psychologisch der eine und historisch der andere, vorfinden, mit der philosophischen

[1] W. Windelband, *a. a. O.* S. 10.

[2] Vgl. W. Windelband, *Präludien,* S. 350 f.

[3] W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus,* S. 11. Vgl. H. Rickert, *a. a. O.* S. 17. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* S. 150.

Geltung zu verwechseln, die es erst durch die Kritik aus der sachlichen Selbstverständlichkeit zu begründen gilt: beide verfahren also in der Absicht, das empirisch Festgestellte nur als das Material für die kritische Bearbeitung zu benutzen“ [1]. Die bestehende Gefahr wird von Windelband und Rickert nicht verkannt. Sie betonen deshalb, daß das empirisch Geltende nicht einfach als Kulturwert hingenommen werden darf. Den Kulturwerten kommt der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu. Diese Allgemeingültigkeit ist keine tatsächliche, sondern eine ideale; keine, welche wirklich ist, sondern eine, die sein soll. Ebenso ist die Notwendigkeit der Kulturwerte eine ideale, eine Notwendigkeit nicht des Müssens, sondern des Sollens. Die Philosophie kann deshalb nicht dabei stehen bleiben, zu fragen, welche Werte wirklich allgemein gelten, oder zu untersuchen, welche sich mit kulturhistorischer Notwendigkeit immer geltend machen oder geltend gemacht haben. In der historisch nachweisbaren empirischen Geltung kann niemals der Beweis für die normative Geltung gesucht werden. „Die Masse oder gar die Majorität ist nicht das Tribunal, vor dem der absolute Wert entschieden wird“ [2]. Die empirische Erforschung liefert nur das Material für die philosophische Prüfung und Besinnung.

Für die philosophische Kritik selbst ist das methodische Prinzip maßgebend, das in der Kantischen Transzendentalphilosophie grundgelegt, aber erst von Fichte klar erkannt worden ist, und das darauf hinausläuft, das Normale an der Hand einer teleologischen Betrachtung aufzusuchen. Nach diesem Prinzip des teleologischen Zusammenhangs kommt den Kulturwerten eine immanente teleologische Notwendigkeit zu, d. h. muß die Geltung der Kulturwerte unbedingt anerkannt werden, wenn gewisse Zwecke erfüllt werden sollen. Mit Hülfe dieses Prinzips kann die Philosophie ihre Aufgabe, die Normen oder Werte zu suchen, an der Hand der Erfahrung lösen, indem sie den einzelnen empirischen Tätigkeiten des Geisteslebens gegenüber sich darauf besinnt, welche Anforderungen diese erfüllen müssen,

---

[1] W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus,* S. 9.
[2] W. Windelband, *Präludien,* S. 66.

um als allgemeingültig gebilligt werden zu dürfen. So findet sie durch Besinnung auf die empirischen Prozesse des Vorstellens, Wollens und Fühlens die allgemeingültigen Werte der Wahrheit, Gutheit und Schönheit, welche eben gelten müssen, wenn das Denken den Zweck, wahr zu sein, das Wollen den Zweck, gut zu sein, das Fühlen den Zweck, Schönheit zu erfassen, in allgemein anzuerkennender Weise erfüllen soll. Die Anerkennung der Werte ist also durch die Zwecke bedingt, die als Ideale für unsere Geistestätigkeiten vorausgesetzt werden müssen. Die Werte erweisen sich so als Mittel zum Zweck der Allgemeingültigkeit. Sie erst machen allgemeingültige Beurteilungen möglich [1].

Diese kritische Methode baut sich also auf dem Gedanken auf: es gibt allgemeingültige Werte, die anerkannt werden müssen, wenn überhaupt irgend etwas allgemeine Geltung haben soll. Die Voraussetzung ist demnach der Glaube an ein Normalbewußtsein d. h. ein System von allgemeingültigen Normen oder Werten — „Bewußtsein überhaupt" bei Kant. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Normalbewußtseins sind nicht irgendwoher abzuleiten, sie können nur aufgewiesen werden; sie werden nicht erzeugt, sondern nur zum Bewußtsein gebracht. Dessen Normen besitzen unmittelbare Evidenz, mit der sie sich, wenn sie an irgend einem beliebigen empirischen Inhalt zum Bewußtsein gekommen sind, zur faktischen Geltung im einzelnen Bewußtsein bringen. „Das einzige, was die Philosophie tun kann, besteht darin, dies Normalbewußtsein aus den Bewegungen des empirischen Bewußtseins hervorspringen zu lassen und auf die unmittelbare Evidenz zu vertrauen, mit welcher seine Normalität sich, sobald sie einmal zum klaren Bewußtsein gekommen ist, in jedem Individuum ebenso wirksam und geltend erweist, wie sie gelten soll" [2].

Ein System der Kulturwerte an der Hand der kritischen Methode aufzustellen, betrachtet die Philosophie der Werte als ihre Zukunftsaufgabe. Vier Hauptarten von Werten werden indes bereits genannt: der logische, ethische, ästhetische

[1] Vgl. *a. a. O.* S. 345. [2] *A. a. O.* S. 68.

und religiöse Wert[1]. Diese Zahl und Ordnung dürfte sich von Kant[2] herleiten.

VII. Einheit von Wert und Wirklichkeit durch das Zwischenreich des Sinnes. Nach Aufzeigung des Reiches der Werte und des Reiches der Wirklichkeit steht die Philosophie der Werte, um einem schroffen Dualismus zu entgehen, vor der Aufgabe, die Einheit von Wert und Wirklichkeit zu finden. Sie hat nach einem dritten Reiche zu suchen, das die beiden bisherigen miteinander verknüpft. Dieselbe Aufgabe ersteht ihr daraus, daß sie Weltanschauung geben d. h. den Sinn des Lebens deuten soll.

Eine „Metaphysik der transzendenten Wertwirklichkeiten"[3] wird als Lösungsversuch abgelehnt. „Da uns diese Lösung des Weltproblems zumutet, daß wir als das ‚Wesen' etwas denken sollen, das Wirklichkeit ist und zugleich Wert, so kann es kommen, daß wir unter diesem Etwas, das sowohl das eine als auch das andere sein soll, weder das eine noch das andere denken, und niemals hoffen dürfen, in diesem Nichts das All zu finden"[4]. „Selbst wenn wir aber Wert und Wirklichkeit als in einer jenseitigen Realität zusammenfallend denken wollten, so bliebe es doch recht zweifelhaft, ob auf diesem Wege jemals eine Weltanschauung zu gewinnen wäre, die den Sinn unseres Lebens deutet. Es käme dabei doch nach wie vor auf eine, hierdurch jedenfalls noch nicht hergestellte Verbindung der Werte mit unserem Leben an, und wird nicht gerade dann der Sinn des Lebens am sichersten vernichtet, wenn man die Werte, die ihm Bedeutung geben sollten, in eine transzendente Wirklichkeit versetzt?"[5]

Auch dem Intuitionismus, der Metaphysik der unmittelbaren Erfahrung oder der reinen Immanenz, wonach die Einheit von Wert und Wirklichkeit in dem begrifflich noch ungetrübten und ungebrochenen Erlebnis zu finden ist, glaubt Rickert nicht Folge leisten zu können, weil jede Intuition etwas begrifflich Unaussagbares darstelle, jene Einheit also wissenschaftlich gar

[1] Vgl. *Logos* I, 1910/11, S. 18, 192.

[2] Vgl. W. Windelband, *Die neuere Philosophie. Die Kultur der Gegenwart,* Teil I, Abteilung V, S. 485. [3] *Logos* I, 1910/11, S. 20.

[4] *A. a. O.* Vgl. W. Windelband, *Präludien,* S. 433 ff. [5] *A. a. O.*

nicht mitteilbar sei. Der Monismus des Intuitionismus sei im günstigsten Falle der vorwissenschaftliche Standpunkt; die Wissenschaft müsse stets mindestens „dualistisch" sein [1].

Das Reich, das Wert und Wirklichkeit miteinander verbindet, und in dem wir auch die gesuchte Weltanschauung zu finden hoffen dürfen, kann nach Rickert nur eine Einheit von der Art sein, daß die beiden durch sie verbundenen Gebiete in ihrer Besonderheit gewahrt bleiben. Ein Zwischenreich also sucht Rickert, nicht etwas Drittes, das wie Wert und Wirklichkeit für sich besteht, denn diese beiden bilden eine Alternative. Er findet den Zugang zu diesem Reich in einer Funktion, in dem Akt des Stellungnehmens zu einem Werte oder im „Akterlebnis". Er meint, daß vom Akterlebnis die Begriffsbildung sich in drei verschiedenen Richtungen vollziehen könne, „nämlich einmal dadurch, daß wir das Erlebnis als reine Wirklichkeit auffassen, die im Zusammenhange mit anderen Wirklichkeiten steht, ferner dadurch, daß wir an eine Wirklichkeit dabei gar nicht denken, sondern nur an den Wert, der gewertet wird, also an dessen Geltung, und endlich dadurch, daß wir keine der beiden Richtungen ganz zu Ende führen und doch oder vielmehr gerade deshalb beide vereinigen" [2]. In diesem dritten Wege sieht Rickert die Möglichkeit einer Verbindung von Wert und Wirklichkeit. Denn der Akt ist das, was die objektivierenden Wissenschaften als psychische Wirklichkeit auffassen und so vom Werte ablösen könnten. In unserem Falle aber, in seiner erlebten Ursprünglichkeit, bleibt der Akt mit dem Werte verbunden und wird gerade dadurch für uns zum Begriff, daß wir ihn vom Werte her in seiner Bedeutung für den Wert als Stellungnahme zum Werte verstehen. Die unentbehrliche Zweiheit des Weltbegriffs bleibt so gewahrt, denn das Akterlebnis setzt die Begriffe des Wertes und der Wirklichkeit voraus: Den Begriff des Wertes, denn es ist etwas noch nicht wirklich Ausgedachtes, der bloße Ansatz zur Begriffsbildung, eine Stellungnahme zu einem Werte; den Begriff der Wirklichkeit, weil wir nicht verstehen könnten, was Akterlebnis ist, wenn in ihm nicht schon der Ansatz zu einer Be-

[1] *A. a. O.* S. 21 f. [2] *A. a. O.* S. 25.

griffsbildung auf das objektiv Wirkliche hin steckte. Die Verbindung von Wert und Wirklichkeit wird dann nach Rickert dadurch hergestellt, daß wir das Akterlebnis vom Werte her deuten und die Möglichkeit seiner Auffassung als reiner Wirklichkeit gänzlich unbeachtet lassen. Das, was wir an dem Akte des Wertens „meinen", was er für das Erfassen des Wertes und für seine Einführung in die Wirklichkeit d. h. für die Entstehung von Gütern „bedeutet", nennt Rickert „Sinn", und zwar immanenten Sinn, im Gegensatz zum transzendenten Sinn, dem reinen Werte. Der Sinn des Aktes oder der Wertung ist kein psychisches Sein, sondern weist über dieses hinaus auf die Werte hin; er ist aber auch kein Wert, weil er nur auf Werte hinweist. Er ist vielmehr die dem Akte innewohnende Bedeutung für den Wert und stellt insofern die Verbindung und Einheit der beiden Reiche dar. Indem die Philosophie auf Grund eines Wertverständnisses den dem (wissenschaftlichen, sozialen, künstlerischen, religiösen) Leben innewohnenden Sinn deutet, verbindet sie die beiden getrennten Reiche miteinander und wird zudem durch solche Sinnesdeutung Weltanschauung [1].

VIII. Kein prinzipieller Gegensatz zwischen dem theoretischen und praktischen Menschen; auch nicht zwischen Sollen und Sein. Ist durch Aufzeigung des Zwischenreiches des Sinnes jener drohende schroffe dualistische Gegensatz ganz überwunden oder ist es doch noch möglich, von einer Antinomie im Verhältnis des Sollens und Seins, der Normen und Naturgesetze sowie von einem prinzipiellen Gegensatz zwischen dem theoretischen und praktischen Menschen zu reden?

Dieser Gegensatz zwischen dem theoretischen Menschen, der nur Wahrheit sucht, und dem wollenden Menschen, der nur darnach strebt, seine Pflicht zu tun, soll durch den Hinweis entkräftet werden, daß er sich nicht nur auf dem ethischen, sondern ganz in derselben Weise auch auf dem logischen Gebiete findet. Das Erkennen vollzieht sich in vollentwickelten Urteilen. Diese läßt Rickert mit Windelband im Anschluß an Descartes, Sigwart, Lotze, Bergmann, A. Riehl

[1] Vgl. *a. a. O.* S. 26 ff.

dadurch zustande kommen, daß zu den drei theoretischen Bestandteilen, Subjekt, Prädikat, Copula, als vierter noch ein praktisches Verhalten des Subjekts hinzutritt, daß zu den Vorstellungen eine Beurteilung d. h. eine Bejahung oder Verneinung, ein Billigen oder Mißbilligen hinzukommt. Dieses alternative Verhalten hat aber nur Werten gegenüber einen Sinn. Das Erkennen ist deshalb ein Stellungnehmen zum Wahrheitswerte, ist ein Werten. Nicht nach dem Seienden richtet sich dann das Erkennen, so behauptet Rickert weiter unter Ablehnung der sog. Abbildtheorie, sondern nach einem Sollen, dem Wahrheitswerte. Nicht das Sein ist der Gegenstand der Erkenntnis, sondern das Sollen, das im Urteil anerkannt wird. Das wahre Urteil ist jenes Urteil, welches gefällt werden soll. „Aber warum soll das eine Urteil gefällt werden, das andere nicht? Weil es eine Notwendigkeit besitzt, die Anerkennung fordert. Das Urteil soll also gefällt werden, weil es gefällt werden soll, nicht weil es sagt, was wirklich ist“ [1]. „Was mein Urteilen und damit mein Erkennen leitet, ist das unmittelbare Gefühl, daß ich so und nicht anders urteilen soll“ [2]. Rickert bezeichnet dieses Gefühl, dem wir in der logischen (im Gegensatz zur hedonischen) Beurteilung zustimmen, als das „Lustgefühl der Gewißheit“ oder der „Evidenz“, welche verbunden ist „mit der Eigentümlichkeit, die anderen Gefühlen fehlt, daß sie einem Urteil zeitlose Geltung verbürgt und ihm damit für uns einen Wert gibt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird“ [3]. Aus dieser voluntaristischen Urteils- und Erkenntnislehre folgt, daß „die letzte Basis des Wissens ein Gewissen ist“ [4]. Im Gefühl der Urteilsnotwendigkeit kommt dieses zum Ausdruck und leitet unser Erkennen, wie das Pflichtbewußtsein unser Wollen und Handeln leitet.

Ähnliches gilt vom ästhetischen Gebiete. Wer an ein Ideal der Schönheit glaubt, der weiß, daß gewisse Anschauungen ihm gefallen sollten, und daß andere dies nicht tun sollten, obwohl sie ihm vielleicht vermöge der naturnotwendigen Erregung bestimmter Gefühle wirklich gefallen [5].

---

[1] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis,* S. 118.
[2] *A. a. O.* S. 115. [3] *A. a. O.* S. 112. [4] *A. a. O.* S. 231.
[5] Vgl. W. Windelband, *Präludien,* S. 283.

Es gibt daher für den reifen Kulturmenschen nicht nur ein sittliches, sondern auch ein logisches und ästhetisches Gewissen. Er macht sich für sein Denken und Fühlen nicht minder verantwortlich als für sein Wollen und Handeln. Ein Willensentschluß, dem Gewissen und der Pflicht zu gehorchen, ist also die Voraussetzung des theoretischen Erkennens, des ästhetischen Fühlens wie des praktischen Wollens und Handelns. Die Begriffe des Gewissens und der Pflicht erhalten eine zentrale Stellung im System dieser Philosophie.

Also nicht von einem prinzipiellen Gegensatz zwischen dem erkennenden und wollenden Menschen kann die Rede sein, höchstens von einem solchen zwischen dem Sollen und dem Sein oder Müssen überhaupt. Indes der Nachweis der logischen Priorität des Sollens vor dem Sein löst nach Rickert diese Antinomie auf. „Der Gedanke, daß alles Sein kausal bedingt ist, findet seine Rechtfertigung nur in dem Gedanken, daß das Sollen, welches die Kausalurteile anerkennen, transzendent gilt. Das Müssen folgt also erst aus dem Sollen, und daher kann das Müssen niemals in einen unaufhebbaren Gegensatz zum Sollen gebracht werden oder gar den Sinn des Sollens in Frage stellen“ [1]. Rickert erweitert dieses Ergebnis dahin, „daß von einer Antinomie in dem Verhältnis der Normen zu irgendwelchen Erkenntnisformen, die vom Standpunkt des empirischen Realismus aus Wirklichkeitsformen sind, überhaupt nicht die Rede sein darf, denn alle diese Formen sind Formen des Denkens, genauer des Urteilens, und alles Denken und Urteilen findet in den Normen allein seine Begründung“ [2].

IX. Antinomie zwischen den Normen und Formen des Denkens und dem Inhalt der objektiven Wirklichkeit. Wie ist nun aber eine Übereinstimmung möglich zwischen den Normen und Formen einerseits und dem Inhalt der objektiven Wirklichkeit andererseits? Die objektive Wirklichkeit, welche zugleich die einzige Wirklichkeit ist, ist nicht das in begriffliche Formen gefaßte wirkliche Sein, von dem eben die Rede war, sondern die begriffsfreie, unmittelbare Erlebniswirklichkeit. Sie kennt nicht den Gegensatz von Körper und

[1] H. Rickert, *a. a. O.* S. 242. [2] *A. a. O.*

Geist, zerfällt nicht in eine bloß quantitative Bewegungs- und qualitative Empfindungswelt — die Doppelreihe des Physischen und Psychischen ist erst ein Produkt unserer begrifflichen Auffassung. Die objektive Wirklichkeit ist demnach absolut irrational. Dann aber können wir für unser Erkennen einen Gegenstand nur mit Rücksicht auf seine Form besitzen; die Verwirklichung der Wahrheit mit Rücksicht auf ihren Inhalt dagegen hängt nicht von uns ab [1]. Die Frage: Wie passen Form und Inhalt zusammen? ist also für die Philosophie der Werte bei Windelband und Rickert ein unlösbares Rätsel. Sie wird es bleiben, solange diese eine apriorische Philosophie ist. Hier bleibt, wie Rickert selbst gesteht [2], eine Antinomie bestehen.

Um aber nicht an der Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit innerhalb der total irrationalen Welt verzweifeln zu müssen, verweist uns die Philosophie der Werte „auch als erkennende Menschen auf den Glauben . . ., es werde die treue Befolgung der logischen Pflicht und die Anerkennung des logischen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen, das die Wissenschaft erstrebt“ [3].

X. Das Absolute als transzendente Realität für den glaubenden Menschen. Der Glaube, von dem oben die Rede war, führt noch in einer anderen Hinsicht ins Transzendente. „Er schreibt dem, was absolut sein soll, zugleich die Macht zu, sich in der irrationalen Welt durchzusetzen. Damit kommen wir dann zu etwas, das wir . . . nicht gut anders als eine transzendente ‚Wirklichkeit‘ bezeichnen können, denn das bloße Sollen hat keine Macht über das Geschehen“ [4]. Diese Wirklichkeit ist jedoch nur Gegenstand des Glaubens und darf niemals als Gegenstand der Erkenntnis aufgefaßt werden. Eine Metaphysik als Wissenschaft ist in der Transzendentalphilosophie Windelbands und Rickerts (transzendentaler Idealismus [5])

---

[1] Vgl. *a. a. O.* S. 242 f. [2] *A. a. O.* S. 242.

[3] *A. a. O.* S. 243. [4] *A. a. O.* S. 243.

[5] Idealistisch ist ihre Ansicht insofern, als in Übereinstimmung mit dem Positivismus oder dem subjektiven Idealismus kein anderes als das in der Vorstellung unmittelbar gegebene wirkliche Sein angenommen wird. Transzendentalidealistisch aber ist sie im Gegensatz zum subjektiven Idealismus insofern, als über den Bewußtseinsinhalt hinaus auf eine transzendente Auf-

nicht mehr möglich. Das Problem des Glaubens an eine transzendente Realität hat deshalb seinen Platz dort, wo das Verhältnis des erkennenden zum glaubenden Menschen darzulegen ist, in der Religionsphilosophie [1].

Die Wertphilosophie bei Windelband und Rickert läßt sich charakterisieren als eine ametaphysische, erkenntnistheoretische (transzendentalidealistische), voluntaristische, historisch-evolutionistische Philosophie. Sie ist eine Weiterführung der Kantischen Philosophie unter Heranziehung Fichtescher und Hegelscher Gedanken. Bleibende Verdienste darf sie ihr eigen nennen, wie die scharfe Scheidung von Wert und Wirklichkeit, Kultur und Natur u. a. Zweifellos ist in der Schule Windelbands und besonders Rickerts manches zu lernen, Rickertianer braucht man nicht zu sein.

---

gabe, auf eine Idee (im Kantischen Sinne) hingewiesen und wegen der logischen Priorität des Sollens vor dem Sein der letzte Grund alles immanenten Seins weder in uns selbst, noch in einer transzendenten Realität, sondern in einem transzendenten Ideal gesehen wird. Vgl. H. Rickert, *a. a. O.* S. 165.

[1] Vgl. *a. a. O.* S. 244.

Literatur.

Windelband, W., Präludien, 1907.
— Die neuere Philosophie, in: Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von P. Hinneberg, 1909, Teil I, Abteilung V.
— Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, 1909.
— Die Erneuerung des Hegelianismus, 1910.
— Transzendental- und Kulturphilosophie, Logos I, 1910.
— Logik, in: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, herausgegeben von W. Windelband, 1904.
Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis, 1904.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1902.
— Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Kantstudien XIV, 1909.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1910.
— Vom Begriff der Philosophie, Logos I, 1910.
— Lebens- und Kulturwerte, Logos II, 1911.
— Geschichtsphilosophie, in: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, herausgegeben von W. Windelband, 1904.

Erkenntniskritik und Gotteserkenntnis
mit besonderer Berücksichtigung von Vaihingers Als-Ob-Philosophie.

Von **Engelbert Krebs,** Privatdozent in Freiburg im Breisgau.

Die Erkenntniskritik ist die sorgfältige Untersuchung des Wesens und Wertes unserer Erkenntnisse. Durch Locke, Berkeley, Hume und Kant in den Vordergrund des philosophischen Interesses geschoben, beherrscht sie heute im Positivismus und Idealismus der deutschen Hochschulphilosophie fast das gesamte philosophische Denken. Und soweit auch die einzelnen Systeme der Erkenntniskritiker auseinander gehen: In einem sind sie fast alle einig, nämlich in der Feststellung der Tatsache, daß seit Hume und Kant die Erkenntnis eines persönlichen Gottes dem theoretischen Denken entzogen ist, weil sie nur das Resultat einer Kette von Irrtümern war.

So sind Erkenntniskritik und Gotteserkenntnis Gegensätze geworden. Ehedem war dies nicht so. Die großen Erneuerer der antiken Philosophie, Bonaventura und Thomas von Aquin, kamen bei Untersuchung des Wesens und Wertes der menschlichen Erkenntnis zu dem Resultat, daß eine mit den Tatsachen übereinstimmende, in ihrem Verlaufe widerspruchslose und bei numerisch verschiedenen Erkenntnissubjekten doch völlig gleichartige Erkenntnistätigkeit nur denkbar und möglich ist, wenn sowohl die Erkenntnisgegenstände als auch die Erkenntnisapparate aller erkennenden Subjekte in ihrem Dasein wie in ihrer Einrichtung und ihren Funktionen durchgängig abhängig sind von einem höheren Intellekte, für welchen der Gegensatz von Erkenntnisgegenstand, Erkenntnisapparat und Erkenntnissubjekt nicht jenes Rätsel und Hindernis bildet, wie für uns.

Bonaventura sagt deshalb, der Menschengeist werde durch Betrachtung seiner selbst hingeführt zur Erkenntnis des ewigen Lichtes[1]; und dies war auch die Ansicht des Aquinaten, welcher sagt: Es muß das menschliche Erkenntnisvermögen herstammen von einem höheren Intellekte, von Gott, von dem die Seele ihr Licht empfängt[2].

Es war dies auch die Ansicht späterer Philosophen, die sich mit den Fragen der Erkenntniskritik beschäftigten, eines Descartes, der die Existenz Gottes brauchte als Garantie für die Existenz der Körperwelt[3]; eines Geulincx, der Gott benötigte, um das entsprechende Zusammentreffen von geistiger Vorstellung und körperlichem Geschehen zu erklären[4]; eines Malebranche, der die Sprechweise der mittelalterlichen Augustinisten überbietend sagt, wir sähen alles in Gott[5]; eines Spinoza, der der Ansicht ist, es müsse jedermann einräumen, daß ohne Gott nichts sein noch begriffen werden könne[6]; eines Locke, der da sagt, Gott knüpfe in uns die Ideen an leibliche Bewegungen, auch wenn dieselben keine Ähnlichkeit miteinander haben[7]; eines Berkeley, der alles Sein der nicht er-

---

[1] Itinerarium mentis ad Deum c. 3 n. 7 Mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. Das ganze Kapitel 3 des Itinerariums führt in augustinischer Art den Nachweis, daß die Betrachtung unserer Erkenntnistätigkeiten die notwendige Beihilfe und somit das Dasein des göttlichen Geistes nachweist.

[2] Thomas de Aquino *Summa theologica* I 79 a. 4: Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. — . . . Sed intellectus separatus est Deus, qui est creator animae . . . — Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat.

[3] Vgl. Cartesius, *Meditationes de prima philosophia* [2], Amstelodami 1642, besonders die 3. und. 6. Meditatio.

[4] Bezüglich Geulincx vgl. Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* III [9] 106.

[5] Malebranche, *De la recherche de la vérité, nouvelle édition,* Paris 1712. l. III p. 2 c. 6.

[6] Spinoza, *Die Ethik in geometrischer Weise behandelt,* übersetzt von Stern 1887, Leipzig (Reclam) II. Teil, Zusatz zu Lehrsatz 11 und Lehrsatz 13.

[7] Locke, *Über den menschlichen Verstand,* übersetzt von Th. Schultze 1897, Leipzig (Reclam) I. Teil, 2. Buch, 8. Kapitel, § 13. Vgl. *ebenda* 1. Kapitel, § 5.

kennenden Dinge in das bloße Erkanntwerden auflöste und die Hervorbringung unserer von uns unabhängigen Bewußtseinsinhalte dem über uns stehenden persönlichen Gott zuschob[1]; eines Leibniz endlich, dessen prästabilierte Harmonie ebenso gebieterisch Gott als ihren Urheber fordert, wie dies seine Lehre von den angeborenen Ideen tat[2].

Für uns ist die Frage: Kann die Erkenntniskritik, wenn sie ganz ohne Gottesbegriff arbeitet, zu befriedigenden Erklärungen über Wesen und Wert der Erkenntnistätigkeit kommen? Wenn ja, dann hat die Erkenntniskritik ein Recht dazu, über die Berechtigung der natürlichen Gotteserkenntnis Behauptungen aufzustellen; wenn nein, dann wird die Erkenntniskritik selbst zum Wege, der zu Gott führt.

Um unsere Hauptfrage zu beantworten, legen wir zunächst das Material vor, an welchem alle moderne Erkenntniskritik arbeitet, nämlich die unleugbaren Tatsachen und Rätsel unserer Erkenntniserlebnisse und Erkenntnistätigkeiten. Wir gehen also „psychologisch" vor, und sind uns dabei des Widerspruchs, den wir damit hier und dort erregen, wohl bewußt. Aber ganz ohne psychologische Betrachtungen läßt sich unserer Überzeugung nach eine Erkenntnistheorie nicht begründen. Beginnt doch auch Kant seine Kritik der reinen Vernunft mit den psychologistischen Sätzen: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet"[3].

---

[1] Berkeley, *Treatise on the principles of human knowledge,* Dublin 1910 (deutsch von Überweg, *Philosophische Bibliothek,* Berlin 1869) und: *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous,* deutsch von Richter, Leipzig 1901.

[2] Leibniz, *Monadologie* ed. Erdmann, Berlin 1840, 702 ff. Vgl. *Second éclaircissement* und *Troisième éclaircissement du nouveau système,* ed. Erdmann, 133 f.

[3] Der Satz bildet die Einleitung der ersten Auflage von 1781. Die zweite beginnt mit den Worten: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der

§ 1. Wir erleben zunächst allerhand Empfindungen, Farb-Ton-Druck-Widerstands-Geruchs-Geschmacks-Gefühlsempfindungen. Wir bemerken außerdem, daß diese Erlebnisse eine von unserer Willkür unabhängige Koexistenz oder Aufeinanderfolge haben, daß sie kommen und gehen, daß einige immer vereint, andere immer nacheinander, einige getrennt, andere verknüpft auftreten. Die Empfindungen sind also unser Erlebnis, aber ihr Auftreten und der Zusammenhang, in dem sie erscheinen, ist unabhängig von uns, ist unserer Macht, unserem Einfluß entzogen. Dies ist die erste allgemein angenommene Tatsache, aber auch zugleich das erste Rätsel: Wovon hängt dieses, unserer Willkür und unserem Einfluß entzogene Auftreten und Zusammenhängen ab? Die Antwort wird im wesentlichen nur zweifach gegeben. Der Realist sagt: Es ist die Wirkung der unabhängig von mir existerenden Gegenstände auf meine beseelten Sinnesorgane. Meine Empfindungen sind seelische Spiegelungen der Eigenschaften draußen befindlicher Körper. Der von Berkeley, Hume und Kant inspirierte Idealist jeglicher Schattierung dagegen sagt: Der von uns unabhängige Zusammenhang der Empfindungen ist das Resultat eines über unserem Empfindungsleben stehenden Gesetzes; er rührt her von den apriorischen Anschauungfsormen des Bewußtseins überhaupt.

Daraus ergibt sich sofort der Unterschied in der Aussage über den Erkenntnisgegenstand: Für den Realisten ist

---

Gegenstände zu verarbeiten?" — Rickert sucht in einer tief eindringenden Abhandlung über „Urteil und Urteilen" im „Logos" III (Tübingen 1912) S. 230—245 darzulegen, daß „die Psychologie des Urteilens Fühlung mit der Logik braucht", „die Logik dagegen sehr gut auch ohne Hilfe der psychologischen Feststellungen die Struktur des Urteilsgehaltes erforschen und den immanenten Sinn der Urteilsakte mit Rücksicht auf ihn deuten" könne (245). Logik und Psychologie „bearbeiten nicht nur nicht dasselbe Material", sondern „die Logik ist von der Psychologie in keiner Weise abhängig" (240). Gewiß — aber die Gewinnung des Materials der Logik setzt, wie Rickerts Darlegungen 238 f. zeigen, doch die Feststellung „gemeinsam erlebter Inhalte" voraus, und darum bleibt die ganze Beurteilung der auf Grund dieser Feststellungen angestellten Untersuchungen immer in einer gewissen Abhängigkeit von ihnen, und dies gilt auch mutatis mutandis von aller Erkenntnistheorie.

derselbe ein von uns unabhängiger, der mir mittelbar bekannt wird durch die von ihm unabhängigen, mir unmittelbar bewußten Empfindungserlebnisse; für den Idealisten ist der Erkenntnisgrund ein gewisser gesetzmäßiger Zusammenhang von Empfindungen, ein Empfindungsstoff, der in apriorische Anschauungsformen gepreßt eine Erscheinung darstellt[1].

§ 2. Die idealistische Antwort auf die Frage nach dem Wirklichen und dem Erkenntnisgegenstand wird von den transzendentalen Idealisten in der Weise gegeben, daß sie sagen: Es gibt nur Bewußtseinsinhalte, welche durch apriorische Grundsynthesen zu Erkenntnisgegenständen geformt werden. Diese apriorischen Grundsynthesen sind Formen des idealen Bewußtseins, welche sich das empirische Bewußtsein, das Einzelobjekt erst allmählich klar macht. Mit diesen Formen oder Bewußtseinsgesetzen bringt das Einzelbewußtsein Ordnung in die Buntheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und diese Ordnung ist eine objektiv gültige, die so gewonnenen Begriffe und Urteile sind allgemein gültig, weil jene Formen, jene Gesetze, nach denen sie konstruiert sind, transzendentale, für jedes Bewußtsein überhaupt geltende, im idealen Bewußtsein verankerte Gesetze sind[2].

Die Kritik, welche Prof. Switalski in einem Vortrag auf der Hildesheimer Tagung der Görresgesellschaft 1911 an diesem

---

[1] „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben . . . — Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen.“ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*[2] 1787, S. 34, Ausgabe von Kehrbach, Leipz. 1878, S. 48 f. — „Was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.“ *A. a. O.* 60 bzw. 67.

[2] Vgl. Switalski, *Probleme der Begriffsbildung, eine kritische Würdigung des transzendentalen Idealismus* (speziell der sogenannten Marburger Schule, der Philosophen Görland, Cohen, Natorp und Ernst Cassirer) im *Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft* XXV, Fulda 1912, 67—84.

erkenntnistheoretischen System geübt hat, gipfelte in den zwei Gedanken: erstens, positiv wertvoll an der idealistischen Theorie ist die Umbildung des Allgemeinbegriffes in den Gesetzesbegriff, die bekanntlich schon Kant vollzogen hat, sowie der Hinweis auf die konstruktiven Zusammenhänge der Erfahrungserkenntnis; zweitens aber ist die Basis der idealistischen Theorie zu schmal, weil sie den teleologischen Zusammenhängen der Wirklichkeit nicht gerecht wird, und weil die absolut geltenden Grundsynthesen und Gesetze in dem erwähnten idealen Bewußtsein nicht fest genug verankert sind. Prof. Switalski schließt seine Kritik mit dem Hinweis: die Theorie sei nur dann begründet, wenn das ideale Bewußtsein identifiziert werde, oder erkannt werde als die göttliche Vernunft, die als unveränderliche und notwendige Einheit von Idealität und Realität zugleich das Aufeinanderbezogensein der empirischen Wirklichkeit einerseits und der empirischen Erkenntnissubjekte anderseits begründet[1].

Um diesen, von Switalski nur angedeuteten Gedanken etwas weiter auszuführen, stellen wir uns einmal auf den Boden des transzendentalen Idealismus. Löschen wir das Ding an sich als ein nicht nur unbekanntes, sondern als eine außer im Denken überhaupt nicht wirkliche Größe aus, und nehmen wir nur den Ablauf der Bewußtseinsinhalte, der sich uns in buntem Wechsel und doch mit einer unverkennbaren Regelmäßigkeit darbietenden Erscheinungen, als das allein Wirkliche an[2].

---

[1] Switalski, *a. a. O.* 84.

[2] „Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Art, sich selbst zum Objekt zu machen; nicht das obiectum noumenon, sondern der Akt des Verstandes, der das Objekt der Sinnenanschauung zum bloßen Phänomen macht, ist das intelligible Objekt (Kants *Opus posthumum*, ed. R. Reicke, *Altpreußische Monatsschrift* XIX, 1881, S. 572). Das Ding an sich gleich X ist bloß Gedankending, ens rationis ratiocinantis (578).“ „Diese äußerst interessanten Stellen enthalten eine sehr wichtige Weiterbildung der Kantischen Ding-an-sich-Lehre und bestätigen in merkwürdiger Weise die Auffassung dieser Lehre, wie sie, außer vom Verfasser, von einem großen Teil der Neukantianer, insbesondere auch seitens der sogenannten Marburger Schule, ferner seitens Windelband und Rickert vertreten wird.“ Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, Berlin 1911, S. 723.

Halten wir auch fest am Glauben an die apriorischen, d. h. von den Erscheinungen unabhängigen Gesetze des Bewußtseins überhaupt, mit welchen wir Ordnung in die Erscheinungen zu bringen vermögen. Es ist sofort klar, daß diese Ordnung nur möglich ist, wenn die Erscheinungen sich tatsächlich immer diesen Gesetzen fügen. Und es ist weiterhin sofort klar, daß diese Gesetze nur dann allgemeine und absolute Gültigkeit beanspruchen können, wenn alle Einzelsubjekte ganz und unweigerlich unter dem Einfluß der Gesetzmäßigkeit des idealen Bewußtseins überhaupt stehen. Dieses aber ist nur denkbar, wenn letzteres entweder eine im pantheistischen Sinne existierende Allvernunft ist, in welcher die Einzelsubjekte enthalten sind [1], oder wenn jenes ideale Bewußtsein der wirklich existierende göttliche Geist ist, der alle anderen erkennenden Subjekte nach seinem Urbild erschaffen und eingerichtet hat. Denn ein Gesetz, welches Einzelbewußtseinssubjekte beherrscht, ohne von einem existierenden und über jene Einzelsubjekte herrschenden Bewußtsein auszugehen, ist unmöglich. Nun sagt zwar der transzendentale Idealismus, Gesetze könnten gelten, auch wenn gar nichts ist, weil Sein und Gelten verschiedene Kategorien seien. Aber wenn es gar kein Dreieck gibt und es wird auch von gar keinem Wesen irgend ein Dreieck gedacht, dann gelten auch keine Gesetze über die Winkel des Dreiecks mehr. Denn das Gesetz hat dann keinen Inhalt mehr.

Wir können uns dies nur klar machen, wenn wir radikal annehmen, es habe nie ein wirkliches Dreieck gegeben und nie einen Geist, der den Gedanken möglicher Dreiecke je gedacht. Dann, wenn also rein Nichts ist, war und sein wird, und rein nichts gedacht wurde und gedacht wird, was Dreieck heißt, wenn nie und nirgends das Verhältnis der Winkel im Dreiecke existiert und gedacht wird, dann galt und gilt auch kein Gesetz über ihr Verhältnis, denn dasselbe hätte gar keinen auch nur denkbaren Inhalt. Gesetz und Geltung sind Kategorien, die nur von Seiendem, Wirklichem oder gedachtem Seienden aus-

[1] Deshalb war die pantheistische Weiterbildung des Idealismus bei Schelling und Hegel nur konsequent. Die innere Unmöglichkeit der pantheistischen Weltauffassung darzulegen, ist hier der Ort nicht.

gesagt werden können. Wenn nun diese Gesetze aber zeitlos und vom Einzelsubjekt unabhängig gelten, so ist dies nur möglich, weil ein ewiger Gott sie denkt und weil er die Einzelsubjekte so erschaffen hat, daß sie diese Gesetze auch denken können und denken müssen. Dasselbe läßt sich von den apriorischen Grundsynthesen und gesetzlichen Formen des Denkens überhaupt im idealistischen Sinne sagen. Der transzendentale Idealismus weist, wenn er die absolute Gültigkeit seiner Gesetze und Formen wirklich behaupten will, notwendig hin auf einen absoluten, über den Wechsel, über die Einzelsubjekte und über die Wirklichkeit herrschenden Gottesgeist.

Man wird diesem Gedankengang vorwerfen, er bringe Metaphysik in die Erkenntnistheorie. Dem ist zu antworten: Wo von absolut geltenden a priori feststehenden Gesetzen, Formen und Synthesen geredet wird, da ist die Metaphysik schon hereingebracht d. h. es ist die bloß beschreibende Feststellung erfahrungsmäßiger Tatsachen, es ist die bloß untersuchende Darstellung von Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt und die bloß regelnde Aufstellung von Forderungen an das denkende Einzelsubjekt überschritten und das über aller Erfahrung Liegende behauptet.

Das häufige persönliche Erlebnis, daß ich, als empirisches Einzelsubjekt, nur unter diesen Gesetzen handeln kann, führt denjenigen, der ernst macht mit dem Verbot der Metaphysik, nur zu dem Urteil: Ich, als Einzelsubjekt, habe mich, als Einzelsubjekt, bisher immer diesen bestimmten Formen der Anschauung und Grundsätzen des Denkens unterworfen gesehen, die mir mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit sich auferlegten. Von dieser positiven, noch nicht metaphysischen Aussage, bis zur Behauptung, es gälten wirklich absolute, apriorische Formen und Gesetze für jedes Bewußtsein überhaupt, ist ein großer Schritt, eben der Schritt aus dem Erlebnis des Einzelsubjekts zur erschlossenen Aussage der Metaphysik, der Schritt von der erfahrenen Wirkung auf die über der Erfahrung liegende Ursache. Dieser Schritt aber widerspricht dem Grundverbot des Idealismus, aus meinen empirischen Bewußtseins-

vorgängen auf absolut geltende Gesetze der von mir unabhängigen Wirklichkeit zu schließen[1].

§ 3. Wir werden später sehen, daß hierin tatsächlich die Wunde gefunden ist, an welcher der Idealismus verbluten muß.

---

[1] Den Schluß vom Einzelsubjekt auf die Beschaffenheit anderer Subjekte findet auch Kant befremdlich. „Es muß aber gleich anfangs befremdlich erscheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und (die) mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjektes ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmaßen können, nämlich daß alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es an mir aussagt" (*Kritik der reinen Vernunft*[2] 404, Kehrbach 296). Kant fügt hinzu, daß der Satz „Ich denke" hier nur problematisch, nicht empirisch genommen werde, „um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satz auf das Subjekt desselben — es mag dergleichen existieren oder nicht — fließen mögen". Die Schlüsse aus diesem Satz enthalten deshalb „nur transzendentalen Gebrauch des Verstandes" ohne alle „Beimischung der Erfahrung", und von dem „Fortgang" dieses Gebrauches dürfen wir uns deshalb von vornherein „keinen vorteilhaften Begriff machen". — Gilt aber nicht dasselbe für die apodiktische Behauptung bezüglich der a priori geltenden Bewußtseinsformen und Gesetze? Man wird dem entgegenhalten: Das Kantische Apriori ist nichts Psychologisches. Die Anschauungsformen sind nicht Daseinsformen der Seele, sondern sind Gesetze, unter denen Erkenntnis allererst möglich ist. — Das soll nicht geleugnet werden. Aber die Feststellung dieser Formen und Gesetze geschieht durch Erfahrungen im Einzelsubjekt und durch Schlüsse aus Beobachtungen fremder Menschen auf deren ähnlich verlaufende Erkenntnistätigkeit. Mag also das Kantische Apriori immerhin etwas Nicht-psychologisches sein. Der Weg zu ihm geht aus von psychologischen Beobachtungen, denen sich logische Betrachtungen anschließen. — So sagt Rickert, *a. a. O.* S. 238: „Das, was wir meinen, wenn wir sagen: $2 \times 2 = 4$, ist gewiß nicht nur Bestandteil dieses oder jenes individuellen Seelenlebens, sondern es wird von denen, die es verstehen oder meinen, gemeinsam erlebt. — ... Aber es kann nicht in den verschiedenen Individuen als psychische Realität mehrfach vorkommen, denn dann wäre es nicht mehr dasselbe. — ... Der wahre Urteilsgehalt ... gilt zeitlos, wenn er überhaupt gilt." Diesen Sätzen wird niemand widersprechen. Aber der Ausgangspunkt, die Tatsache, daß Ich und andere dasselbe meinen, das ist eine Feststellung auf Grund der individuellen und dann verallgemeinerten Erfahrung, die Gründung eines apodiktischen Urteils auf einen empirischen Ausgangspunkt. Wir wollen das Kantische Apriori nicht „verpsychologisieren", aber festhalten, daß der Weg zu ihm psychologischen Ausgangspunkt hat. Vgl. hierzu auch Schultz, *Über die Bedeutung von Vaihingers Philosophie des Als-Ob für die Erkenntnistheorie der Gegenwart,* Kantstudien XVII, 1912, 85—110, besonders S. 86 f. gegen die Kritizisten.

Zuerst müssen wir uns noch einem Buche zuwenden, das nun diese Inkonsequenz der transzendentalen Idealisten gut zu machen sucht, indem es ernst macht mit der Verneinung aller Metaphysik, weil es den apriorischen Formen und Gesetzen ihre absolute Gültigkeit konsequenterweise benimmt. Es ist Vaihingers vor zwei Jahren herausgegebene „Philosophie des Als-Ob“[1]. Der transzendentale Idealist mag sagen: Vaihinger ist in die Fußstapfen der Psychologisten und Biologisten und Positivisten geraten. Wer aber Kant psychologistisch versteht, mißversteht ihn so gründlich als möglich. Dem Einwand darf mit Julius Schultz und seiner Würdigung des Vaihingerschen Buches in den „Kantstudien“ entgegen gehalten werden: Hier ist nicht ein verachteter Psychologist nachträglich zu einem mißverstandenen Kant gekommen, um sein unkantisches System mit kantischen Flicken auszustaffieren; hier ist vielmehr ein Mann, der vierzig Jahre seiner Lebensarbeit Kant gewidmet hat, zu der nach seiner Überzeugung letzten Konsequenz des Kantischen Idealismus vorgedrungen. Und — worauf Schultz nicht aufmerksam macht — dieser wirklich zünftige Kantianer hat die Konsequenzen aus Kants Idealismus schon gezogen vor dem Jahre 1880, und er fand sie als Kants eigene Konsequenz bestätigt durch die in den achtziger Jahren erstmals edierten Kantischen Nachlaßschriften. Ja ein Hauptwert seines Buches besteht in dem historischen Nachweis, wie sehr Kant selber schon auf dem Wege zu Vaihingers „Als-Ob-Philosophie“ gewesen ist[2]. — Alles dieses berechtigt, ja verpflichtet uns, diesem Buche unsere besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Das Buch faßt in merkwürdiger Synthese alle Verzweigungen der Kantischen Gedanken, wie sie sich in der Geistesarbeit seiner Jünger während der letzten Jahrzehnte ausgewachsen haben, in sich zusammen. Es zeigt, wie sowohl der transzendentale Idealismus, wie der Positivis-

[1] Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin 1911. Diese Zeilen wurden vor Erscheinen der Neuauflage geschrieben.

[2] Vaihinger, *a. a. O.* S. 721 ff. Kants Als-Ob-Betrachtung im *Opus posthumum*.

mus, der Biologismus und der Pragmatismus Ansätze zu seiner Als-Ob-Philosophie enthalten, weil sie alle auf die Kantische Wurzel desselben zurückgehen; und daß sie nur deshalb nicht zur endgültigen Konsequenz gekommen sind und darum in der Schlußlösung auseinander gehen, weil sie das Wesen der Fiktion und ihre Bedeutung für die Kant-Philosophie jeder Schattierung nicht klar erfaßt haben.

Vaihinger sagt sich mit Recht, das es verwegen war, von idealistischer Grundlage aus, wo doch jede auf Erfahrung gründende Erschließung transzendentaler Verhältnisse als Verhältnisse einer Wirklichkeit verboten ist und verboten sein muß, von absolut gültigen Gesetzen und Formen zu reden. Was bleibt also übrig? Jene Gesetze dürfen nicht mehr als absolut gültige angesehen werden, sie müssen vielmehr auch nur als Einzel-Vorkommnisse betrachtet werden, als etwas historisch Gewordenes, was wieder verschwinden kann. Vaihinger betrachtet die Anschauungsformen und Denkgesetze also als Instrumente, die sich die Seele freidichtend geschaffen hat, um sich im Wirrwarr der Empfindungen zurecht zu finden. Er betrachtet sie als vermehrbar und verminderbar, als Resultate einer biologischen Zweckmäßigkeit. Die fürs Leben brauchbaren Kategorien sind erhalten geblieben. Viele früher brauchbare, heute unbrauchbar gewordene, sind verschwunden. Neue werden wahrscheinlich noch kommen, gegenwärtige dafür aber auch noch verschwinden.

Sehen wir uns den Gedankengang Vaihingers der Ordnung nach an.

Gegeben sind uns nur die Empfindungen. Gesichtsempfindungen, Gehörempfindungen, Geruchs-, Geschmacks-, Lust- und Schmerzempfindungen usw. Das einzige, was diesen Empfindungen als Charakteristikum mitgegeben ist, sind gewisse Regelmäßigkeiten der Koexistenz und Sukzession. Die Gesichtsempfindung braun, grün, schlank, verästelt, blättertragend tritt häufig koexistierend mit der Tastempfindung hart, rauh, der Gehörsempfindung rauschend, wispernd, der Geruchsempfindung duftig auf. — Dieser häufig koexistierende Empfindungskomplex wird von uns nun, nach

Analogie des Eigentümers und Eigentums, unter die Kategorie des Dinges und der Eigentümlichkeit gebracht, und wir reden von einem Baum und seinen Eigenschaften. Unsere innere Erfahrung, „das lebhafte Gefühl des Ich und seines Besitztums gab zuerst den Anlaß, um koexistente Erscheinungen nach diesem Bilde zu apperzipieren“ (S. 325). Das Bewußtsein, daß wir Eigentum haben, veranlaßt uns, analogisch zu verfahren und den Empfindungskomplex, den ich eben geschildert, unter die Kategorie des Eigentums zu bringen, einen aller empfindenden Wahrnehmung entzogenen Eigentümer als Ding, näherhin als Baum zu vermuten und diesen nun in Besitz der Farbigkeit, Geradheit, Verästelung, des Braunen, Grünen, Duftenden, Harten, Rauhen usw. zu setzen. Die Analogie von unserem Eigentumsbewußtsein veranlaßt uns zu der Fiktion, es gäbe einen Eigentümer, nämlich ein Ding an sich, einen Baum, wie wir zusammenfassend sagen, der die und die Eigenschaften hat, während doch in Wirklichkeit uns nur die sogenannten Eigenschaften als Empfindungen gegeben sind, und wir sie nun um ihrer Koexistenz willen zu jener analog gebildeten Fiktion zusammenfassen.

Ein andermal, ja wiederholt, tritt nun dieser Empfindungskomplex wesentlich verringert auf, so fehlt das Blattgrün, das Rauschen, das Duften. Wir beobachten einen regelmäßigen Wechsel dieses Empfindungskomplexes und jenes ersten. Nun fingieren wir wieder: der Eigentümer, das Ding an sich, der Baum sei geblieben, aber er wechsle mit den Jahreszeiten seine Eigenschaften.

In Tat und Wahrheit ist an Stelle eines Empfindungskomplexes ein anderer getreten, aber wir betrachten nun diesen anderen jeweils so, als ob er nur wechselnde Eigenschaften eines dauernd existierenden Eigentümers oder Dinges an sich wäre. Ja wir gehen sogar weiter und dichten oder fingieren nun zwischen die verschiedenen Empfindungskomplexe auch noch Zusammenhänge anderer Art hinein. „Die Erfahrung des Willens und der ihm folgenden Wirkung gab den Anlaß zur Bildung der Apperzeptionsform der Kausalität“ (S. 325 f.). Wir bringen den Wechsel der Empfindungskomplexe in kausale

Verknüpfung mit Empfindungen von Kalt und Warm, lassen den Baum abhängig sein von Kräften und Veränderungen in der Natur. Endlich gehen wir so weit, das wahre Wirkliche, nämlich die Empfindungen, von jener Fiktion, dem Baum an sich, abhängig zu denken und zu sagen: wenn der Baum infolge der Winterkälte kahl ist, so fehlen uns gewisse Empfindungen. Wenn er infolge der Sommerwärme grün ist, so haben wir gewisse Empfindungen, die im Winter fehlen. Aber all dies ist nur Fiktion. Wirklich sind nur unsere Empfindungen und ihr Wechsel, beziehungsweise ihre Konstanz. Doch als unbefangene Menschen halten wir irrtümlich die Fiktion für Wirklichkeit. Kant selbst ist in vielen Phasen seines Denkens diesem Irrtum nicht entgangen. Vaihinger sagt darüber: „Um die Vorstellungswelt in uns erklären zu können, nahm Kant an, die wahre Welt bestehe aus Dingen an sich, welche in gegenseitiger Einwirkung begriffen seien, um aus dieser Einwirkung die Genesis der Empfindungen zu erklären; nun aber ist zu bemerken, daß eigentlich Kant nur sagen durfte und zuerst auch nur sagen wollte: Man muß (d. h. wir sind vermöge unseres diskursiven Denkens dazu gezwungen) das wirkliche Sein so betrachten, als ob es Dinge an sich gäbe, welche auf uns wirken, und dann die Vorstellung der Welt in uns hervorbringen. Faktisch hatte er nach seinem eigenen System auch nur hierzu das Recht: und dann war eben das Ding an sich eine notwendige Fiktion, indem wir nur so die wahre Wirklichkeit uns vorstellen können, überhaupt denken und davon sprechen können. Kant aber hat diesen reinen Standpunkt nicht festgehalten, sondern ihm hat das Ding an sich in eine Realität, kurz in eine Hypothese sich verwandelt, daher sein Schwanken in der Erörterung des Begriffes. Das Ding an sich ist die letzte aber auch notwendigste Fiktion; denn ohne diese Annahme ist uns die Vorstellungswelt unbegreiflich“ (S. 113).

Um in unserem Beispiel zu bleiben, halten wir also fest: Von dem Baum, den wir im Wechsel der Jahreszeiten betrachten, ist wirklich nur der jeweilige Empfindungskomplex. Der Baum an sich als Träger der Eigenschaften

und die Eigenschaften als Ursachen unserer Empfindungen das sind nur und nur Fiktionen. Ja, Vaihinger führt uns noch weiter: Selbst „die polare Zerlegung“ unserer Empfindungswelt in ein Ich als erkennendes Subjekt und in zu erkennende Objekte, auch das ist Fiktion, ist „die Urfiktion“, die allen anderen voraufgeht. Wirklichkeit ist nur die Koexistenz und Sukzession der Empfindungen. „Das wahre letzte Sein ist ein einheitlich zu denkender Fluß von Sukzessionen und Koexistenzen. Durch die Ziehung von Hilfslinien x, d. h. Objekt, und y, d. h. Subjekt, suchen wir diesen Fluß zu erfassen und zu berechnen. Die **Fiktion** eines x (Objekts) und y (Subjekts)“ „fällt schließlich heraus, wenn sie ihre Dienste getan hat“. „Nichts existiert als die Empfindung, welche polar von von uns zerlegt wird in Objekt und Subjekt.“ „Ich und Ding an sich sind Fiktionen, faktisch existiert nur das, was zwischen ihnen liegt, die Empfindungsmasse“ (S. 84).

Die Fiktionen Ich, Ding, Eigenschaft, Ursache, Wirkung usw. brauchen wir nur um das Handeln zu erleichtern und die Berechnung zu ermöglichen. Aber „wenn die gewünschten Empfindungen“, deren Eintritt wir mittelst der Fiktionen berechnet und bezweckt haben, „eingetreten sind, so verlieren jene begrifflichen Formen jeden Wert. Der Mensch will nicht ‚Dinge‘ haben, sondern er will den Eintritt gewisser Empfindungen. Die Fiktionen fallen, wenn sie auch theoretisch in uns haften bleiben, doch für die Praxis und in der Praxis heraus, wenn einmal das gewünschte Resultat erreicht ist“ (S. 323).

Das Denken wird also, beim Lichte besehen, zum „regulierten Irrtum“, wie das Gehen ein „reguliertes Fallen“ ist. Der Wert der Fiktionen aber erweist sich durch ihre Brauchbarkeit zur Berechnung und Herbeiführung gewünschter Empfindungen, die ja das einzige Wirkliche sind.

So weit ist Vaihinger in den Konsequenzen aus den Kantschen Grundgedanken gekommen. Und wenn auch nicht alle, die Kants Geist sich zum Führer gewählt, Vaihinger auf diesen Pfaden folgen werden, so hat er doch mit Recht in seiner Vorrede darauf hingewiesen, daß der Voluntarismus, den wir

bei Paulsen, Wundt, Eucken, Windelband und anderen finden, wie auch die biologische Erkenntnistheorie, welche Mach und Avenarius vertreten, daß weiterhin einige Grundanschauungen Friedrich Nietzsches, und endlich auch der Pragmatismus, wie er Peirce vorschwebte, Strömungen darstellen, die seiner Auffassung der Dinge günstig sind. Ja er kann sogar eine ganze Reihe italienischer, deutscher, russischer, französischer und englischer philosophischer Werke anführen, in denen sich bedeutsame Ansätze zu seinen Gedanken finden, insbesondere das von ihm mehrfach zitierte Werk des Italieners Marchesini über die Fiktionen der Seele (Le finzioni dell' anima). Man wird nicht fehlgehen, wenn man sagt, daß Vaihingers Buch für die kritische Bewertung aller von Kant abhängigen philosophischen Richtungen der Gegenwart die wertvollsten Fingerzeige gibt. Die Kritik des idealistischen Standpunktes überhaupt wird immer darauf hinweisen müssen, daß er mit seiner Auflösung des Gegensatzes zwischen empirischen Einzelsubjekten und der ihnen selbständig gegenübertretenden dinglichen Wirklichkeit in letzter Linie zu Vaihingers Konsequenzen und darüber hinaus zur schließlichen Selbtzerstörung aller Erkenntnis führt.

§ 4. Um diesen letzten Gedanken in Kürze darzulegen, müssen wir von der radikalen Konsequenz Vaihingers ausgehen, von der Auflösung des Gegensatzpaares Objekt und Subjekt in zwei Hilfslinien, in zwei Urfiktionen.

Wenn es nur Empfindungen gibt, aber keine Subjekte mehr, die Empfindungen haben, wenn es nur den Fluß der Empfindungsmasse gibt, aber kein Ich mehr, das sich dieser Masse bemächtigt, dann ist das Erkennen in seinem innersten Wesen zerstört. Denn Erkennen ist doch tatsächlich eine Beziehung irgendwelcher Art eines erkennenden Bewußtseins zu einem Erkenntnisgegenstand. Dieser Beziehungscharakter macht das eigentliche Wesen des Erkennens aus. Vaihinger selber schildert beständig in seinem Buche, wie wir uns der chaotischen Empfindungsmasse bemächtigen. Das ist der ganze Inhalt seiner Erkenntnislehre. Und dann hebt er zwischendurch das ganze Wesen dieses Vorgangs,

eben das Inbeziehungtreten von Subjekt und Objekt immer wieder mit dem Hinweis auf: diese polare Zerlegung der Empfindungsmasse in Subjekt und Objekt sei die Urfiktion. Wer zerlegt denn eigentlich? Zerlegen sich die Empfindungen selber? Es ist einfachhin unmöglich, daß alle Ichsubjekte der Welt nur Fiktionen, nur Erdichtungen einer wirbelnden Empfindungsmasse sind. Das ist eine metaphysische Behauptung, die durch keinerlei logischen Schluß aus der gegebenen Wirklichkeit abgeleitet werden kann. Sie ist aber noch viel weniger durch die Wirklichkeit selber gegeben. Denn gegeben sind uns Empfindungen und darüber hinaus das unweigerliche Bewußtsein, das ebenso real wie die Empfindungen selber ist, daß wir durch die Empfindungen in Beziehung treten zu etwas, was wir in oder durch die Empfindungen erkennen.

Aber so absurd es sicherlich ist, wenn Vaihinger das Ich zur Fiktion macht, so konsequent ist es vom Kantischen Standpunkt. Denn Kant hat die Seele ihres Substanzcharakters beraubt und sie zur Idee gemacht[1]. Vaihinger folgt ihm konsequent auf dieser Bahn, wenn er zuerst sagt: „Unter Psyche verstehen wir zunächst nicht eine Substanz, sondern die Gesamtheit aller sog. ‚seelischen' Aktionen und Reaktionen" (S. 1) und wenn er dann später sagt: „Das Ich ist eine Fiktion; faktisch existiert nur die Empfindungsmasse" (S. 84).

Trotz dieser Verflüchtigung des Ich wird nun aber die Beobachtung desselben zum Ausgangspunkt für die das Denken bestimmenden Formen und Gesetze gemacht. Die Frage erhebt sich sofort: Woher kennt der Idealist, sei es der transzendentale, sei es der positivistische Als-Ob-Idealist, woher kennt er denn überhaupt die seelischen Aktionen und Reaktionen, die Vorgänge, aus denen er auf die Gesetze des Bewußtseins überhaupt schließt? Vaihinger sagt: „Sie müßten teils aus physischen Merkmalen erschlossen, teils mit dem sogenannten

[1] „Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen." *Kritik der reinen Vernunft* von Im. Kant[2] 1787, S. 404, ed. Kehrbach S. 296.

inneren Sinn beobachtet werden“ (S. 1). Ich beziehe den ersten Teil dieses Satzes auf seelische Vorgänge, welche Vaihinger bei anderen Menschen erschließt, die er durch physische Merkmale als Menschen erkennt. Darf aber denn Vaihinger und auch der transzendentale Idealist aus physischen Merkmalen auf Bewußtseinsvorgänge bei anderen seine Schlüsse ziehen?

Jene Bewußtseinsvorgänge bei anderen sind doch für ihn nur dann beobachtbar, wenn wirklich der Umweg über die durch Empfindung und Anschauung wahrgenommene Körperwelt zur Kenntnis eines durch diese Körperwelt sich äußernden, tatsächlich existierenden, aber nicht unmittelbar wahrnehmbaren Seelenlebens führt [1]. Jenes Seelenleben, das meiner Wahrnehmung nicht unmittelbar gegeben ist, muß also erst erschlossen werden und ihm nun eine wirkliche, von meiner Wahrnehmung unabhängige Existenz beigelegt werden. Sind wir aber damit nicht beim „Ding an sich“, das als das Wirkliche hinter den körperlichen Erscheinungen steht? Denn was ist das im Idealismus verpönte Ding an sich anderes, als das, was hinter den Erscheinungen als deren wirkliches Wesen steht? Wenn ich nun Erscheinungen der Körperwelt deute als Äußerungen eines mir gar nicht unmittelbar wahrnehmbaren dahinter stehenden Seelenlebens, was tue ich anders, als „Dinge an sich“ betrachten? Und wenn also Vaihinger sagt: „Die seelischen Aktionen und Reaktionen müssen teils aus physischen Merkmalen erschlossen werden“, so ist dagegen zu sagen: Das ist im idealistischen System verboten, denn dieser Schluß führt über die Erscheinungen der Körperwelt zunächst auf nur erschlossene seelische Lebensregungen, die

---

[1] Rickert, *a. a. O.* S. 232 sagt in teilweiser Übereinstimmung mit dem hier ausgesprochenen Gedanken: „Andere Individuen können von ihr (der Seele) nur auf dem Umwege über die von ihnen wahrgenommene Körperwelt Kenntnis haben. Unmittelbar gegeben ist ausschließlich mein psychisches Sein, nicht das meiner Mitmenschen. — . . . Ihr Seelenleben ist uns jedoch so weit zugänglich, daß wir es mit dem eigenen zu vergleichen und so allgemeine Begriffe davon zu bilden in der Lage sind, die von allem psychischen Sein gelten, und deren nichtpsychischer Gehalt sich dann auch von mehreren Individuen gemeinsam erleben läßt.“

gewissermaßen als das „Ding an sich“ hinter den unmittelbar in die Erscheinung tretenden körperlichen Äußerungen stehen, und er führt weiter von der Beobachtung dieser „Dinge an sich“ zur Feststellung von Gesetzen und Formen, die für jedes Bewußtsein überhaupt als allgemeingültige Gesetze oder wenigstens als biologisch wertvolle Fiktionen gelten sollen.

Wenn aber diese Schlüsse nicht herumkommen um das „Ding an sich“, nämlich um Seelen, die hinter den mir allein unmittelbar gegebenen Empfindungskomplexen und Erscheinungen stehen, — wenn diese Schlüsse also über das „Ding an sich“ führen, dann sind sie im idealistischen System zu Unrecht gemacht.

Wir wiesen früher auf eine Wunde hin, an der sich der Idealismus verblutet. Hier haben wir sie. Der Weg zum „Bewußtsein überhaupt“ bei den transzendentalen Idealisten wie der Weg zu den Allgemeingültigkeit beanspruchenden Behauptungen Vaihingers über die seelischen Aktionen und Reaktionen und die von ihnen ausgebildeten Fiktionen führt notwendig über Dinge an sich, nämlich über andere Menschenseelen, und ist außerdem ein Schluß aus der Erfahrung auf Gesetze, die in Wirklichkeit (nicht bloß weil wir sie an die Wirklichkeit herantragen) über jedes Bewußtsein herrschen, beziehungsweise von jeder Seele ausgebildet werden. Die Annahme von Dingen an sich und die Erschließung von Gesetzen über Dinge an sich aus der Erfahrung ist aber im Idealismus wie in der Als-Ob-Philosophie verboten. Darf ich aber diesen Weg nicht beschreiten, so finde ich keinen Aufstieg mehr zu andern Seelen und zum Bewußtsein überhaupt, und dann bleibt mir nur noch der Solipsismus und damit das Ende alles Erkennens.

Der Solipsismus, und seine sofortige Widerlegung durch die Tatsachen selbst, schaut bei Vaihinger noch irgendwo anders als notwendige Folge heraus. Er behauptet, wie wir schon früher hörten, die Fiktionen Ich, Ding an sich usw. brauchen wir nur, um das Handeln zu erleichtern und die Berechnung zu ermöglichen. Wenn die gewünschten Empfindungen eingetreten sind, so verlieren jene begrifflichen Formen jeden Wert. Der Mensch will nicht Dinge haben, sondern er will

den Eintritt gewisser Empfindungen. Dieser Eintritt gewisser Empfindungen ist das einzige gewünschte Resultat unseres Handelns und Berechnens.

Krasser kann eigentlich der Solipsismus nicht gelehrt werden, als es hier geschieht. Aber gerade hier auch straft die Praxis die Theorie Lügen. Als Vaihinger sein Buch schrieb, hatte er, wie er selber sagte, ganz entschieden vor, es nur als Opus posthumum der Welt zu schenken. Er wünscht also mit seiner Arbeit, daß Dinge an sich, nämlich fremde Menschen, deren künftige Existenz ihm durch keinerlei Empfindung und Erfahrung, sondern nur durch Schlüsse bekannt sein konnte, sein Werk lesen und damit zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden mögen. Oder sollte er wirklich die große Geistesarbeit nur geleitet haben, um die stille, perverse Freude zu empfinden, die darin lag, zu denken, wie sein Buch wirken würde, wenn es in Zukunft wirklich denkende Menschen geben würde, die er aber zugleich nur als Fiktionen, als Dichtungen seiner Phantasie anerkennen durfte? Dann wäre ja das Buch kein Beitrag zur Förderung der Wahrheit unter den Menschen mehr, sondern nur ein Mittel zur Erregung der erwähnten perversen Freude, was Vaihinger gewiß **nicht** beabsichtigte. Darum ist aber auch der Solipsismus, den er, ohne es zu wollen, in den erwähnten Sätzen theoretisch einführt, praktisch von ihm durch das Buch selber widerlegt.

§ 5. Was sehen wir aus dem allem? — Die Versuche einer Erkenntnistheorie auf idealistischer Grundlage führen dazu, zuerst das selbständige Objekt zum unerkennbaren Ding an sich zu machen, diesem jede Existenz abzusprechen, nur noch die Bewußtseinsinhalte des Subjekts allein als wirklich anzunehmen; trotzdem aber in inkonsequenter Weise auch andere, nur erschlossene empirische Subjekte anzunehmen, aus ihnen dann auf Gesetze und Formen eines Bewußtseins überhaupt zu schließen, endlich auch noch das Subjekt zu streichen und nur noch den Empfindungsablauf selber mit widerspruchsvollen Fiktionen übrig zu lassen, in welchen das Ich nur noch eine schließlich wegfallende Hilfslinie ist, und endlich doch bei einem sich selbst auflösenden Solipsismus zu landen. — Die Wider-

sprüche und Unmöglichkeiten, welche sich uns sowohl bei der transzendentalen idealistischen wie bei der Vaihingerschen Erkenntnistheorie ergeben haben, nötigen uns also, zu der realistischen Erkenntnistheorie zurückzukehren, und den Gegensatz von selbständigem Subjekt und selbständig ihm gegenüber tretendem Objekt bestehen zu lassen und zu fragen, ob und wie nun trotzdem eine Beziehung zwischen unseren Empfindungserlebnissen, Anschauungen, Begriffen und Urteilen einerseits und den uns gar nicht unmittelbar gegebenen Objekten anderseits wirklich und möglich ist.

Und hier müssen wir zur Feststellung des „Ob" wieder auf eine psychologische Erfahrung zurückgreifen, nämlich darauf, daß unser Empfinden, Anschauen und Denken seinem Wesen nach überhaupt Beziehung ist.

Dieser Beziehungscharakter ist zunächst den Empfindungen so wesentlich wie deren Inhalt selbst. Die Beziehung der Empfindung auf ein unabhängig von uns existierendes Etwas ist so wesentlich und so untrennbar mit der Empfindung verbunden, daß wir uns ganz genau darüber Rechenschaft zu geben vermögen. Wir unterscheiden sehr genau, ob wir in einer Empfindung uns täuschen, weil wir sie falsch bezogen haben, oder ob wir uns nicht getäuscht haben, weil wir sie richtig bezogen haben. Daß die Empfindung aber einen von uns als Bewußtseinsobjekt verschiedenen Beziehungspunkt hat, ist uns unmittelbar gewiß, so gewiß wie die Empfindung selber. Und ebenso gewiß ist uns, wenn wir unsere aus der geformten Empfindung gewonnenen Vorstellungen und Begriffe von Gegenständen unserer Erfahrung im Denken gebrauchen, daß sie sich auf Dinge beziehen, die unabhängig von unserem Bewußtsein eine Existenz für sich haben, also Dinge an sich im realistischen Sinne sind. Vaihingers Freude an Langes Bestätigungsbrief beruhte nicht auf den beziehungslosen Empfindungen von schwarzen Strichen auf weißem Grund, sondern auf dem Zielpunkt dieser Empfindungen, dem Brief an sich, und weiterhin auf dem gar nicht unmittelbar durch die Empfindung gegebenen Inhalt des Briefes, weiterhin auf der Bestätigung seiner Gedanken durch einen hervorragenden Denker, der nicht als Fiktion, sondern

durchaus als Ding an sich durch seine Zustimmung Vaihinger erfreute.

Unser Ergebnis ist: Die Unmöglichkeiten des Idealismus drängen uns zum Realismus, und die Tatsachen des Beziehungscharakters unserer Erkenntnis bestätigen uns den Realismus [1].

§ 6. Nun aber erhebt sich sofort die weitere Frage: Läßt sich auf realistischer Grundlage eine Erkenntnistheorie lückenlos durchführen, ohne Beiziehung des Gottesbegriffes? Wir werden im folgenden kurz den Beweis skizzieren, daß dies nicht möglich ist, indem wir untersuchen, wie die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt allein möglich ist.

Das Aufeinanderbezogensein eines Bewußtseins und der ihm durch Empfindungen bekannt werdenden Wirklichkeit fordert notwendig seine Erklärung in einer darüberstehenden Einheit. Ob diese Erklärung nun im Sinne der Wechselwirkungstheorie oder im Sinne des psychophysischen Parallelismus, des Okkasionalismus oder der prästabilierten Harmonie gegeben wird: Immer wird es notwendig sein, den Grund dieser Wechselbeziehung zwischen der Seele und der Außenwelt in einer Einheit zu suchen, die beides, Seele und Welt, aufeinander eingerichtet hat.

Unser Empfindungsbewußtsein ist so beschaffen, daß es tatsächlich irgendwie, wenn auch nicht erschöpfend und allseitig, der uns umgebenden Wirklichkeit entspricht und uns ein Führer durch dieselbe wird, der sich in der Praxis als zuverlässig erweist. Wie ist das möglich, wenn nicht über der äußeren Wirklichkeit und unserem Empfindungsapparat eine die Zweiheit zusammenfügende Einheit steht, nämlich ein Schöpfer, der einerseits die Wirklichkeit restlos kennt, weil er sie ganz und gar geschaffen hat und für ihn nichts Fremdes in ihr ist, und der anderseits den Empfindungsapparat so eingerichtet hat,

[1] Ich brauche wohl nicht zu betonen, daß im Rahmen eines Aufsatzes diese Beweise der Unmöglichkeit des Idealismus und der Bestätigung des Realismus durchs Erlebnis nicht als vollkommen ausgeführt gelten wollen, sondern nur skizziert sein können. Mir liegt daran, die Richtlinien der Gedanken aufzuzeigen, die den Idealismus widerlegen und zum Realismus zurückzukehren zwingen.

daß er der Wirklichkeit irgendwie entsprechende Empfindungen liefert.

Schon für das Aufeinanderbezogensein der Empfindungen und der Wirklichkeit ist als einzige Erklärung der über beiden stehende Schöpfer erforderlich.

Wir sind fähig, die Empfindungen verschiedenster Qualität, die gar nicht von denselben einzelnen Sinnen aufgenommen werden können, aktiv zusammenzuordnen: Wir vereinigen Gehör-, Gesichts-, Tast-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen zusammen zu Anschauungen und Vorstellungen von einem im Raum bestehenden einheitlichen Ding, z. B. dem Apfelbaum. Obwohl das Auge doch unfähig ist, den Duft des Apfelbaumes, sein Rauschen, seine Härte usw. wahrzunehmen, und sie seinem Gesichtsbild zuzufügen, so vereinigen wir doch mittelst des inneren gemeinsamen Sinnes, wie Thomas v. Aquin sagt, diese Sinnesempfindungen zum Sinnesbild [1].

Diese Fähigkeit, heterogene Sinnesempfindungen zu einheitlichen Bildern zusammenzufassen, die nun irgendwie Dingen an sich in der Welt, die ich nicht bin, entsprechen, ist abermals nur erklärlich, wenn sie uns von einem Schöpfer verliehen ist, der unseren Vorstellungsapparat so schaffen konnte, daß er der Wirklichkeit entsprechend arbeitet, weil dieser Schöpfer die ganze Wirklichkeit selber erdacht und geschaffen hat und sie somit restlos kennt.

Wir sind nun aber noch weiterhin imstande, gewisse Wiederholungen in der Umwelt als Gesetze zu erkennen, und zwar sowohl Gesetze, die das einzelne Ding an sich beherrschen und ihm seine innere Einheitlichkeit und Eigenart geben — die Natur, Essenz oder die Forma der Scholastiker —, als auch Gesetze, die im Wechselwirkungsverkehr der Dinge unter sich herrschen.

---

[1] Ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius. et communis *Summa theol.* I 78 a. 4. Discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus; quia oportet, quod, qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum omnes apprehensiones sensuum. *Ebd.* ad 2.

Aus Einzelbeobachtungen durch Induktion allgemeingültige Gesetze und Formen erschließen, die sich nachher in der Praxis immer als zu Recht erschlossen bestätigen, das ist aber nur möglich, wenn die Operation des Denkens selber unter Gesetzen steht, welche mit denen der Wirklichkeit außer uns korrespondieren. Das aber erfordert abermals den gemeinsamen Schöpfer und Gesetzgeber, Gott. Bonaventura sagt deshalb: Die Notwendigkeit einer solchen Schlußfolgerung (nämlich der Folgerung absolut gültiger Gesetze aus dem Bereich der kontingenten Wirklichkeit) kommt nicht von der Existenz der Dinge in der Materie, weil diese kontingent ist; auch nicht von der Existenz des Dinges in der Seele (dem Empfindungskomplex modern gesprochen), weil sie dann nur eine Fiktion wäre (!), wenn sie nicht auch in der Sache wäre; diese Notwendigkeit (sagen wir modern: absolute Gültigkeit) kommt also her von der Vorbildlichkeit in der ewigen Kunst (im ewigen Denken Gottes), dergemäß die Dinge zueinander in einem Verhältnis stehen, welches jene ewige Kunst (die ewigen Gedanken Gottes) widerspiegelt [1].

Und Thomas von Aquin sagt, gelegentlich der Besprechung des Problems, wie wir aus Einzelbildern allgemeine Begriffe, das sind eben Gesetze, abzuleiten vermögen: „Über der Menschenseele müssen wir irgendwie einen höheren Verstand annehmen, von welchem die Seele die Kraft des intellektuellen Erkennens erlangt. — Sie hat ja nur eine unvollständige Erkenntniskraft. — Man muß also irgend einen höheren Verstand annehmen, durch welchen die Seele beim Einsehen unterstützt wird. — Man muß sagen, daß in der Seele eine Kraft sein muß, die herstammt von einem höheren Verstand, und durch welche sie die Einzelbilder (so) zu beleuchten vermag (daß die Allgemeingesetze erkennbar werden). Und dieser getrennte höhere Verstand ist nach den Dokumenten unseres Glaubens

---

[1] Bonaventura, *Itinerarium mentis ad Deum* c. 3 n. 3: Huiusmodi illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis illationem.

Gott. — Von ihm also empfängt die Menschenseele ihr Verstandeslicht, gemäß dem Wort des Psalmisten: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine“[1].

Ja wir brauchen noch zur Lösung eines weiteren Problems die Schöpfertätigkeit eines über uns stehenden allwissenden und allmächtigen Schöpfers. Wir sind nicht nur imstande, für uns Erkenntnisse aus der Wirklichkeit zu gewinnen, sondern wir vermögen sie einander auch mitzuteilen, weil die Erkenntnisapparate der Menschen einander gleichgestaltet sind. Auch hierfür finden wir eine Erklärung nur, wenn wir Gott den Schöpfer mit in Betracht ziehen und mit Thomas sagen: „Es ist notwenig, daß alle Menschen übereinstimmen in jener Kraft, welche das Prinzip der Denktätigkeit ist. Und darum ist notwendig, daß die Kraft in allen von einem und demselben Ursprung fließe. Und so beweist uns die Übereinstimmung der Menschen in den Denkgesetzen die Einheit jenes Intellektes, von der sie herstammen“[2]. „Das Licht des Verstandes in uns ist nämlich nichts anderes als eine uns mitgeteilte Ähnlichkeit des ungeschaffenen Lichtes, in welchem die ewigen Ideen wohnen“[3].

Im Eingang unserer Studie haben wir die Frage gestellt: Kann die Erkenntniskritik, wenn sie ganz ohne Gott beizuziehen

[1] *Summa theol.* I 79 a. 4: Supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. — ... Non tota est intellectiva, sed secundum aliquam suam partem. — ... Habet etiam imperfectam intelligentiam. — ... Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. — ... Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. — ... Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae ... — Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud: Signatum est etc.

[2] *Summa theologica* I 79 a. 5 ad 3: Oportet, quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium huius actionis: et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet, quod sit eadem numero in omnibus (Abweisung des Averroismus, welche zugleich auch die Abweisung des Schellingschen und Hegelschen logischen Pantheismus enthält); oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur.

[3] *Ebenda* I 84 a. 5: Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae.

arbeitet, zu befriedigenden Erklärungen über Wesen und Wert der Erkenntnistätigkeit kommen? Wenn ja, dann hat die Erkenntniskritik ein Recht dazu, über die Berechtigung der natürlichen theoretischen Gotteserkenntnis ihr Urteil abzugeben; wenn nein, dann wird die Erkenntniskritik selbst zum Wege, der zu Gott führt.

Wir haben gesehen, wie die Ausschaltung Gottes als der höheren Einheit, in der Subjekt und Objekt den Grund zur Möglichkeit ihres Inbeziehungtretens finden, wie dieses Ausschalten der höheren Einheit notwendig zur gewaltsamen Beseitigung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt führte, weiterhin Subjekt und Objekt zu Hilfslinien und Fiktionen verflüchtigte und ebendadurch das Wesen der Erkenntnis auflöste.

Die Betrachtung des Wesens der Erkenntnis, die irgendwie Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist, zwang uns aber dann, zur Erklärung für die Möglichkeit dieser Beziehung, die höhere Einheit, in der sie wurzelt, in einem höheren Verstande zu suchen, der Objekt und Subjekt geschaffen und aufeinander eingerichtet hat. Es ist also der Fall eingetreten, den wir im zweiten Teil des oben dargelegten Dilemmas setzten: Wir können eine befriedigende Erklärung unserer Erkenntnisvorgänge ohne den Rekurs zum Schöpfergott nicht finden. So wird uns die Erkenntniskritik also selber zum Wege, der zu Gott führt [1].

[1] Eine ausdrückliche Abweisung der Möglichkeit, diesen höheren Verstand nicht im persönlichen Schöpfergott, sondern im unpersönlichen Allgott oder der pantheistischen Allvernunft zu suchen, wäre eine Aufgabe für sich, welche nun die innere Unmöglichkeit des pantheistischen Systems aufzuzeigen hätte. Ich bemerke dies ausdrücklich, um nicht den Anschein zu erwecken, als glaubte ich mit voriger Abhandlung einen lückenlosen Gottesbeweis geführt zu haben. Richtlinien desselben aber glaube ich gegeben zu haben.